

Karin Hostettler

KRITIK SELBST- AFFIRMATION OTHERING

Immanuel Kants Denken
der Zweckmässigkeit
und die koloniale Episteme

[transcript] Edition Moderne Postmoderne

Karin Hostettler
Kritik – Selbstaffirmation – Othering

Karin Hostettler ist Lehrbeauftragte an den Universitäten Basel und St. Gallen. Ihre Forschungsschwerpunkte sind feministische und queere Postkoloniale Studien sowie die Philosophie der Aufklärung.

Karin Hostettler

Kritik – Selbstaffirmation – Othering

Immanuel Kants Denken der Zweckmässigkeit und die koloniale Episteme

[transcript]

Ich danke dem Schweizerischen Nationalfonds und der freiwilligen Akademischen Gesellschaft für die finanzielle Förderung der Studie. Die Publikation wurde durch den Schweizerischen Nationalfonds finanziell unterstützt.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2020 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Karin Hostettler**

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5176-8

PDF-ISBN 978-3-8394-5176-2

EPUB-ISBN 978-3-7328-5176-8

<https://doi.org/10.14361/9783839451762>

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

1	Einleitung	7
2	Auftakt: Vorkritische Schriften zu physiologischen, ästhetischen, nationalen und kulturellen Differenzen und Geschlecht	23
2.1	Die Kartografierung der menschlichen Diversität: Die <i>Physische Geographie</i>	24
2.2	Kant und das ›wilde‹ Begehren: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen	31
2.3	Foucault und der Umbruch von der klassischen zur modernen Episteme	36
3	Entwicklungen und Verwicklungen des Begriffs der ›Menschenrasse‹	39
3.1	›Rasse‹, Rassismus und Eurozentrismus.....	42
3.2	Kritische Entwicklungen des Begriffs der ›Menschenrasse‹	46
3.2.1	Mannigfaltigkeit, Verwandtschaft und Einheit: <i>Von den verschiedenen Rassen der Menschen (1775/77)</i>	47
3.2.2	Zeit, focus imaginarius und quantum discretum	51
3.3	Verortungen: Klima-, Präformations- und Epigenesistheorie	60
3.4	Verwicklungen: Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse (1785)	65
3.5	Kritik der Grenzüberschreitungen: Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie (1788).....	77
3.6	Fazit.....	86
4	Die ›Keime‹ der Aufklärung: Zu Kants Geschichtsphilosophie	89
4.1	Natur & Kultur Anti-Imperialismus	91
4.2	Der sichere Boden: Natur, Freiheit und Kultur	94
4.3	Natur & Vernunft: Menschheitsgeschichte und Kulturkritik	100
4.4	Rassendenken und Geschichtsdenken: Übergänge	101
4.5	Die doppelte Aufklärung	104
4.6	Die dynamische Entfaltung der Geschichte: Antagonismus	106
4.7	Die kritische Grundierung: Leitfaden	111
4.8	Fazit.....	114

5	Die Kunst des kritischen Denkens: Kritik der ästhetischen Urteilskraft	119
5.1	Post_koloniale und feministische Kontextualisierung	120
5.2	Der Abschluss der Kritik und innere Kohärenz	122
5.2.1	Von der Nutzbarmachung des Meeres: Kritik reconsidered	124
5.2.2	Die lustvolle Verwechslung des reflektierenden Urteils	128
5.3	Von der Einstimmung des Gemüts und der Zustimmung der anderen: Das Schöne	133
5.3.1	Standpunkt	138
5.3.2	Die Verbindung des Schönen mit dem Guten: Zur moralischen Erweiterung des Sensus communis	142
5.3.3	Das Fortschrittsnarrativ in der empirischen Entwicklung des Schönen	152
5.4	Das Erhabene	154
5.5	Fazit	162
6	Der Ort der kritischen Philosophie: Kritik der teleologischen Urteilskraft	165
6.1	Kritische Naturteleologie	170
6.1.1	Die Vernunft als organische Einheit	173
6.1.2	Die Selbsterkenntnis der Vernunft als regulatives Urteil und die Selbstpositionierung der Vernunft	176
6.2	Kritische Materialität, Objektivität und überschwängliche Ideen	180
6.2.1	Das Vorbild des intuitiven Verstandes	186
6.2.2	Die Normativität teleologischer Urteile	188
6.2.3	Fortpflanzung und der Sonderstatus von Geschlecht	191
6.3	Selbstpositionierung oder: Von der inneren zur äusseren Zweckmässigkeit	201
6.3.1	Von der ersten Ursache und dem letzten Zweck	201
6.3.2	Die Selbstaffirmation ...	206
6.3.3	... und das Othering des Zweckdenkens	211
6.4	Fazit	215
7	Schluss	219
8	Danksagung	227
	Literatur	229

1 Einleitung

Beim Recherchieren zu meiner Lizentiatsarbeit, die ich zum politischen Denken Immanuel Kants verfasste, stiess ich unerwarteterweise auf Schriften, in denen Kant über den Begriff ›Menschenrassen‹¹ nachdachte. Nach der Lektüre dieser Aufsätze fragte ich mich, warum es mich überraschte, diese Texte bei einem der kanonisierten Autoren der Philosophie zu finden. In meinem Studium tauchte der Name Kant dort auf, wo es um Ethik- und Moralphilosophie, Erkenntnistheorie oder Geschichtsphilosophie ging. Zugleich war Kant auch in meinem zweiten Studienfach, den Gender Studies, ein Thema: Denn einerseits hat er sich in durchaus problematischer Weise zu Frauen geäussert, andererseits dienen die Schriften Kants nach wie vor als Ausgangspunkt zur Formulierung feministischer Positionen. Doch auch in diesen kritischen Aufsätzen zum deutschen Aufklärer fanden die Reflexionen zum Begriff der ›Menschenrassen‹ zumeist keine Erwähnung.

Im Rahmen meiner Lizentiatsarbeit schien es mir jedoch nicht möglich, dieses Thema aufzugreifen: Zu sehr befürchtete ich, dass diese Textauswahl als nicht philosophisch genug erachtet werden würde – eine These, die ich nicht bereit war, im Rahmen meiner universitären Abschlussarbeit zu testen. Dass diese Furcht nicht ganz unbegründet war, wurde während der Lektüre von Aufsätzen und Büchern zu Kant deutlich, die ich für die vorliegende Arbeit vornahm: So stellte ich fest, dass oftmals die Aufsätze zu den ›Menschenrassen‹ auch dann nicht in den Blick gerieten, wenn es um anthropologische Fragen bei Kant geht. Darüber hinaus finden sich auch Stimmen, die diese Schriften zwar berücksichtigen, jedoch argumentieren, dass nicht alle Äusserungen dieses Autors gleichermassen ernst zu nehmen seien, da einige Aufsätze nicht das hohe Niveau zu halten vermögen, das Kant mit der *Kritik der reinen Vernunft* bewiesen habe. Auch sei Kants Konzept des kategorischen Imperativs viel relevanter und würde so seinen Rassismus übertrumpfen. Kant unterliege den Vorurteilen seiner Zeit, die jedoch nur durch einen anachronistischen Blick in ihrer Problematik sichtbar würden. Solche Schriften könnten also ruhig dem Vergessen überantwortet werden (vgl. zusammenfassend Kleingeld

1 Zur Verwendung von Anführungszeichen siehe die erste Fussnote in Kapitel 2.

2007: 582f. oder Mills 2005). Solche Stimmen machen deutlich, dass die Thematisierung von ›Rasse‹ nicht nur die historische Frage betrifft, wie diese Debatte im 18. Jahrhundert verortet werden muss, sondern auch eine gegenwärtige Artikulation des Selbstverständnisses der akademischen Disziplin vornimmt: Denn während es für Kant möglich war, sich als Philosoph zu diesem Thema zu äussern, wird dies nun retrospektiv als Überschreitung der Disziplin der Philosophie eingeordnet. Damit wird eine Grenze installiert, die problematische Aspekte in diesem Werk in einem Ausserhalb des disziplinären Feldes verortet. Dass sich jedoch von diesem ›Ausserhalb‹ unbequeme Fragen ergeben, die sich letztlich nicht so einfach von der Hand weisen lassen, mag die Vehemenz erklären, mit der das Urteil gesprochen wird: ›Dies ist keine richtige Philosophie.‹²

In der Folge habe ich mich verstärkt in Ansätze der post_kolonialen³ Theorie eingeleesen. Ein wichtiger Ausgangspunkt bildet dabei die Einsicht, dass die Herausbildung der Moderne konstitutiv mit dem Kolonialismus verbunden ist. Nimmt man diese Verbindung der Moderne mit dem Kolonialismus ernst, führt dies beispielsweise nach Gilroy (1993) dazu, dass das Taufbecken der Moderne weniger an einem festen Ort, also in Europa zu finden ist, sondern vielmehr in der Verbindung zwischen Afrika, Amerika, der Karibik und Europa, zwischen denen durch Schiffe Menschen, Güter und Ideen transportiert und ausgetauscht wurden. Damit verschiebt und dynamisiert Gilroy die Ursprungserzählung der europäischen Moderne. Chakrabarty (2000) geht der Frage nach, was es für nicht-westliche Gesellschaften bedeutet, Teil der politischen Moderne zu sein. Der Kapitalismus, die Moderne und die Aufklärung werden als Ereignisse gesehen, die ausschliesslich in Europa stattfanden, womit eine komplett internalistische Geschichtsschreibung

-
- 2 Spivak (1999: 2) legt dar, dass durch die Mainstream-Ausbildung auch die Ignoranz – das Überlesen – eingeübt werde und spricht in diesem Zusammenhang von einer sanktionierten Ignoranz. In diesem Kontext ist auch die Schilderung von Butler (2009: 367ff.) interessant, die konstatiert, dass sich durch diese Grenzsetzung der institutionell verankerten Philosophie, die bestimmt, was zur Philosophie gehört und was nicht, die Philosophie verdoppelt habe. Philosophie werde damit massgeblich auch ausserhalb der an den Universitäten institutionalisierten Disziplin betrieben. Butler koppelt diese Beobachtung an konkrete Inhalte, da sie rhetorische und linguistische Aspekte, die oftmals in einem Spannungsverhältnis zur logischen Argumentation stehen, in der institutionalisierten Philosophie nicht berücksichtigt sieht.
- 3 Diese Schreibweise habe ich von Jain (2012) übernommen, und sie soll einen klaren historischen und politischen Bruch infrage stellen, der durch das ›post‹ impliziert wird. Der Unterstrich soll vielmehr auf die komplexen Verflechtungen der Vergangenheit mit der Gegenwart aufmerksam machen und reiht sich damit in eine kritische Epistemologie ein (ebd.: 175). Gerade in Bezug auf die Aufklärung scheint mir dieses komplexere Verständnis von post_kolonial passend zu sein, da die Aufklärung mit Fragen nach dem Spezifischen der Gegenwart verbunden ist (vgl. Foucault 2005).

installiert wird. Zugleich dient dieses westliche Entwicklungsnarrativ als Massstab zur Messung kultureller Differenzen für nicht-westliche Gesellschaften, die so lediglich über ihre Distanz zu diesem angenommenen Idealzustand wahrgenommen werden. Die Vorstellung einer politischen Moderne für nicht-westliche Gesellschaften kann nach Chakrabarty somit nur durch einen widersprüchlichen Prozess vorgestellt werden: Eine Geschichte der politischen Moderne in Indien kann nicht geschrieben werden, ohne dass zugleich eine Kritik an grundlegenden Kategorien der (kritischen) Geschichtsschreibung und an der Natur der historischen Zeit geübt wird.

Ausgehend von solchen Überlegungen stellte ich mir die Frage, was es für die Lektüre europäischer Philosoph_innen⁴ bedeutet, diese mit einer solchen Kritik an der Erzählung der Moderne und der internalistischen Geschichtsschreibung zu konfrontieren. Wie lässt sich diese internalistische Geschichtsschreibung aufbrechen? Ein Vorgehen liegt meines Erachtens darin, Texte als Ausgangspunkt zu wählen, die im akademischen Mainstream als ›irrelevant‹ überlesen werden. Denn ein internalistisches Geschichtsnarrativ stützt sich unter anderem auf eine bestimmte Auswahl von Texten, die die Verflechtung Europas mit dem ›Rest‹ der Welt unsichtbar macht. Die Nicht-Thematisierung von Aufsätzen Kants über ›Menschenrassen‹ lässt sich so als Beitrag zu einer internalistischen Geschichtsschreibung in der Philosophie verstehen.

Diese wichtigen post_kolonialen Interventionen weisen zudem auf die Gefahr hin, die darin lauert, sich einem einzelnen europäischen Autor zu widmen: Denn sie werfen indirekt die Frage auf, wie eine Befragung der Aufklärung von den Rändern her möglich sein soll, wenn der Fokus auf Texten eines weissen, männlichen, europäischen Philosophen liegt. Chakrabarty (ebd.: 4) macht jedoch darauf aufmerksam, dass eine Befragung kanonisierter europäischer Autor_innen durchaus notwendig sei, da ein einfaches Zurückweisen der Aufklärung ebenfalls keine Antwort sein könne. Diese Autor_innen als Teil einer europäischen Tradition zu verstehen, wird der Tatsache nicht gerecht, dass diese Theorien einen globalen Einfluss ausgeübt haben und nach wie vor ausüben. Zudem findet sich in diesen Schriften ein starkes Fundament, auf dem gerade auch eine Kritik an der Moderne aufbaut. Doch wenn die europäische Moderne zugleich eine starke Grundlage für die post_koloniale Kritik an dieser Moderne enthält, wie ist dann Kant in diesem Spannungsfeld zu verorten? In den folgenden Abschnitten arbeite ich einige Aspekte

4 Der Unterstrich soll auf die mögliche Partizipation unterschiedlicher Geschlechter aufmerksam machen. Dabei verwende ich den Unterstrich sowohl mit der femininen als auch mit der maskulinen Form – letztere vor allem bei Begriffen, die Kant ausschliesslich im generischen Maskulinum verwendet.

heraus, die sich aus dem Versuch, post_koloniale Einsichten⁵ auf Kant zu beziehen, ergeben haben.

Nach wie vor ist es in der Philosophie üblich, zentrale philosophische Texte unabhängig von ihrem Entstehungskontext zu diskutieren: Die Überlegungen und Argumente sind logisch und allgemeingültig, weshalb die Gültigkeit losgelöst von jeglichem Kontext besteht. Die Sub-Disziplin der Philosophiegeschichte nimmt sich den historischen Verflechtungen der Texte zwar an, doch hat dies keinen Einfluss auf den Gültigkeitsanspruch, der beispielsweise der *Kritik der reinen Vernunft* zugeschrieben wird. Die post_koloniale Kritik an der Moderne nimmt demgegenüber eine grundlegendere Kontextualisierung vor, da die Texte als europäische Erzeugnisse verstanden werden. Damit wird durch das Mitbedenken des Kolonialismus zudem eine andere Kontextualisierung vorgenommen.⁶ Diese veränderte Kontextualisierung hat Auswirkungen darauf, welche Aspekte des kantischen Werks thematisiert werden. Die philosophisch-historischen Debatten über Kant fokussieren hauptsächlich auf die Kenntnisse der zeitgenössischen europäischen Aufklärung und diskutieren die kantischen Schriften fast ausschliesslich in diesem Rahmen. Aus einer post_kolonialen Perspektive stellt sich jedoch die Frage, welches Wissen Kant zur aussereuropäischen Welt oder von nicht-weissen Schriftsteller_innen (wie beispielsweise Phillis Wheatly, einer der ersten afro-amerikanischen Dichterinnen, die publiziert hat, oder Anton Wilhelm Amo, einem afro-deutschen Philosophen; beide Zeitgenoss_innen Kants) zur Verfügung stand und ob oder wie er dieses in sein kritisches Denken integriert hat. Auch Reiseberichte wie jene Georg Forsters, die in der Kant-Rezeption berücksichtigt werden, müssen kritisch begutachtet werden, da diese von Europäer_innen und für ein europäisches Publikum verfasst wurden; nicht-europäische Menschen erscheinen in dieser Diskussion lediglich als Objekte. Dennoch bilden solche Schriften eine wichtige Quelle zur aussereuropäischen Welt. Diese grundsätzliche Verschiebung des Kontextes zieht mit sich, dass innerhalb von Kants Werk andere Texte ins Zentrum rücken: So bilden die Aufsätze zum Begriff der ›Menschenrassen‹, aber auch allgemein die überall im Werk verstreuten Bemerkungen zu aussereuropäischen Menschen, zu ›Wilden‹ und ›Unzivilisierten‹ sowie Äusserungen zur Sklaverei oder zum Kolonialismus den Ausgangspunkt meiner Lektüre.

5 Wenn ich im Folgenden von ›der post_kolonialen Perspektive‹ spreche, nehme ich damit natürlich wiederum eine Vereinfachung vor, da es keine einheitliche theoretische Grundlage gibt, auf der post_koloniale Ansätze beruhen würden. Ich beschränke mich auf Theorien, die auf postmodernen Ansätzen aufbauen (und diesen Bezug auch kontrovers diskutieren).

6 Wenn Said (1975) betont, die Kontextualisierung mindere den Wert von Texten nicht, sondern mache ihn vielmehr reichhaltiger, dann hat dieser Hinweis auch für die gegenwärtige Philosophie noch Gültigkeit. Said spricht in diesem Aufsatz von der *worldliness* von Texten, um darauf hinzuweisen, dass Texte immer in einen spezifischen Entstehungskontext eingebunden sind, der nicht auf nationale Begrenzungen eingeengt werden kann.

In der Geschichtsschreibung zum Kolonialismus wird der Aufklärungszeit insofern eine spezifische Rolle zugeschrieben, als dass sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein epistemischer Umbruch vollzog. So standen in dieser Periode des Kolonialismus die kulturellen und wissenschaftlichen Interessen im Vordergrund (vgl. Lüsebrink 2006). Anthropologische und naturkundliche Untersuchungen gewannen im 18. Jahrhundert an Bedeutung und auch Entdeckungswissenschaften dienten weniger ökonomisch-imperialen als wissenschaftlichen Zwecken (vgl. Meyer 2017: 85f.). Doch lässt sich nicht nur eine Intensivierung dieser wissenschaftlichen Interessen feststellen, sondern weitergehend ein epistemischer Umbruch. So spricht Hall (2002) von »einer entscheidenden epistemischen Verschiebung innerhalb des Kolonisierungsprozesses« (ebd.: 235), die in der Aufklärung stattfand. Er skizziert, dass mit der Aufklärung ein panoptisches Auge installiert wurde, durch das »alle Formen des menschlichen Lebens über den universalen Leisten einer einzigen Seinsordnung geschlagen« (ebd.) wurden, und dass dadurch »Differenz in Form eines fortwährenden Markierens und Neumarkierens von Positionen innerhalb eines einzigen diskursiven Systems (différance) neu gefaßt werden mußte« (ebd.).

Meine These ist, dass diese Charakterisierung durchaus auf Kant zutrifft; bei ihm lässt sich die Herausbildung eines Denkens beobachten, das den Bezugspunkt der endlichen, abgeschlossenen Welt wählt und darin die Menschen in neuer Weise verortet. So diskutiert Kant die Möglichkeit eines Denkens, das von einer Einheit ausgeht und innerhalb dieses Rahmens wesentliche und unwesentliche Differenzen zu bestimmen mag (vgl. zur Herausbildung Kapitel 2, zur Einheit der Menschengattung und den »rassischen« Differenzen darin Kapitel 3). Dennoch muss für Kant eine nicht unwichtige Variation dieses universalen, überschauenden Blicks betont werden, da Kant eine kritische Philosophie entwickelt und damit eine bedeutungsvolle Relativierung vornimmt. Der Zusammenhang zwischen einem überschauenden Blick und der kritischen Philosophie soll hier in aller Kürze umrissen werden.

Die Kritik bestimmt Kant in der Vorrede zur ersten Auflage in der *Kritik der reinen Vernunft* als Bestimmung der Quellen, des Umfangs und der Grenzen des Vernunftvermögens (vgl. KdRV A: XII). Damit benennt er bereits unterschiedliche Aspekte von Kritik. In der Vorrede zur zweiten Auflage gewichtet Kant den Moment der Grenze stärker, wenn er festhält, dass der Nutzen der *Kritik der reinen Vernunft* primär ein negativer sei (vgl. KdRV B: XXIV). So nimmt er – durch die Vernunft selbst – eine Eingrenzung des Vernunftgebrauchs vor, indem er den Vernunftgebrauch auf den Bereich der möglichen Erfahrungen beschränkt. Die Vernunft erkennt also, dass sie nur in bestimmter Hinsicht Erkenntnisse produzieren kann, und zwar nur, wenn sie sich auf die Erscheinung von Dingen bezieht – auf die Phaenomena. Demgegenüber können keine widerspruchsfreien Aussagen über das Ding an

sich, das Noumenon, oder das Unbedingte getroffen werden – hier überschreitet die Vernunft ihre eigene Begrenzung in unzulässiger Weise. Die Selbsterkenntnis der Vernunft (vgl. ebd.: A XI) führt also zunächst zu einer Selbstbegrenzung – eine Begrenzung, die Kant in einer Fussnote als »Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft« (KdV B: XL) bezeichnet, da die Existenz der Dinge ausserhalb unserer Wahrnehmung nicht gewusst, sondern nur geglaubt werden kann. Konzentriert man sich auf diesen Aspekt von Kritik, wird deutlich, dass Kant den universalen, allumfassenden Blick auf die Welt kritisiert und ihm seine Legitimität abspricht, sofern damit Aussagen getroffen werden, die sich auf die Welt an sich beziehen.

Kant entwickelt jedoch in seinen Schriften, die er zur Theorie von »Menschenrassen« verfasst, und in seiner Geschichtsphilosophie eine andere Bestimmung des kritischen Unternehmens. Denn obwohl er eine grundlegende Beschränkung der möglichen Erkenntnis vornimmt, konstatiert er zugleich ein Begehren der Vernunft, die Grenze zu überschreiten. In der *Kritik der Urteilskraft* ergründet Kant diese Möglichkeit. Er untersucht die Begründung für ein Denken, das zwar auf der Einsicht der *Kritik der reinen Vernunft* und deren grundlegender Einschränkung in erkenntnistheoretischer Hinsicht basiert, doch zugleich auch darüber hinausreicht. Kant findet in diesem kritischen Denken, das auf dem Prinzip der Zweckmässigkeit beruht, eine Möglichkeit, wie über die Grenze hinausgegangen werden kann. Denn obwohl jenseits dieser Grenze keine sichere und damit vom Verstand legitimierte Erkenntnis gewonnen werden kann, gibt es dennoch ein Begehren der Vernunft, Fragen zu Gott, zu den Dingen an sich, zur Freiheit und zum Unbedingten aufzuwerfen und mehr darüber in Erfahrung zu bringen. Dieses Begehren nach einem Unbedingten ist auch verbunden mit der Frage nach einer Einheit der Natur: eine Einheit, die sich dann postulieren lässt, wenn ein Anfang angenommen werden kann, der wiederum nicht von einem anderen Anfang bedingt ist und so einen Endpunkt in einer ansonsten endlosen Reihe von Kausalverbindungen setzt.

Die Vorstellung einer solchen Einheit überschreitet aber immer schon den Bereich des möglichen Wissens. Doch Kant findet in der Form des regulativen Urteils ein Vorgehen, wie trotz der Beschränkung durch die Vernunft ein solches Denken von Einheiten möglich wird. Das regulative Urteil wird dabei in Abgrenzung zum konstitutiven erläutert: Ein konstitutives Urteil nimmt eine Subsumption einer empirischen Beobachtung unter einen allgemeinen Begriff vor, wobei die Zuordnung zwischen dem Konkreten und dem Begriff eine notwendige ist. Kant spricht deshalb auch von einem bestimmenden Urteil. Im Gegensatz dazu findet im regulativen Urteil eine losere Verbindung statt, da zwischen einem konkreten Gegenstand und einer Idee keine notwendige Verbindung hergestellt werden kann. Die Idee nimmt lediglich eine anleitende Funktion ein. Obwohl es durch regulative Urteile möglich ist, die Grenze des sicheren möglichen Wissens zu überschreiten, kann dennoch nicht mit der gleichen Sicherheit Wissen gewonnen werden. Mit

diesem Verständnis von Kritik lassen sich hypothetische Aussagen treffen, deren Reichweite nicht durch eine klare Grenze angegeben wird, sondern durch den Bezug auf eine Annahme von einem Ursprung und einem Ziel – also mittels zweier Bezugspunkte, die nur angenommen, aber nicht bewiesen werden können. Für die Betrachtung der lebendigen Natur bedeutet dies, dass eine solche Erkenntnis im Rahmen eines regulativen Urteils angeleitet ist durch einen Bezugspunkt, der den Bereich der Naturerkenntnis überschreitet. Wenn also Kant im Rahmen des Denkens der Zweckmässigkeit die Einheit der Welt thematisiert, lässt sich diese Bestimmung durchaus dem panoptischen, kolonialen Blick, der zu seiner Zeit installiert wurde, zuordnen. Jedoch machen gerade seine kritischen Überlegungen deutlich, dass Aussagen über einen solchermassen abgeschlossenen Bereich Mutmassungen bleiben müssen.

Die grundlegende These der vorliegenden Arbeit ist, dass ausgehend von den Aufsätzen zum Begriff der ›Menschenrassen‹ das Denken der Zweckmässigkeit⁷ ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt werden muss. Dieses Denken der Zweckmässigkeit untersuche ich durch ein Close Reading verschiedener kantischer Texte. So entwickle ich meine Interpretation dezentriert, ausgehend von der genauen Lektüre der jeweils im Zentrum stehenden Texte. Der Zusammenhang zwischen den Kapiteln ergibt sich, weil die kantische Philosophie den Anspruch verfolgt, systematisch aufgebaut zu sein. Allerdings verstehe ich die kantische Philosophie nicht als geschlossenes System, das auf logische Widersprüche hin abgeklopft werden muss. Vielmehr folge ich der Charakterisierung von Mikkelsen (2013: 1f.): In jedem Bereich, den Kant als Teil seiner kritischen Philosophie neu ausarbeitet, überprüft er jene Konklusionen, die er vorher in Bezug auf andere Bereiche gezogen hatte. Anders gesagt, versteht Kant die einzelnen Beiträge als (funktionale) Teile einer als Einheit zu verstehenden kritischen Philosophie, was er in der *Kritik der reinen Vernunft* als gegliedertes Ganzes benennt (vgl. KdrV B: 860f./A: 832f.)⁸. Ich nehme Kant in diesem Anspruch ernst, ohne jedoch davon auszugehen, dass tatsächlich ein abgeschlossenes System vorliegt. Der Zusammenhang besteht also vielmehr im Anspruch auf diese Einheit – also einer anleitenden Idee von Einheit – und in dem jeweils in den Texten formulierten Blick auf die Verbindung mit anderen Teilen. Damit ergibt sich ein interessantes Spannungsfeld zwischen einzelnen Aspekten der kritischen Philosophie, die jedoch nicht für sich alleine

7 Dieser Ausdruck soll als Überbegriff für die unterschiedlichen terminologischen Varianten dienen, die entsprechend den Themenbereichen variieren. So spricht Kant von teleologischen, reflektierenden, reflexiven und regulativen Urteilen.

8 In der von mir benutzten Werkausgabe wurde der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* den Vorrang gegeben, da Kant diese Auflage selber durchgesehen und geändert hat. Dementsprechend finden sich in den Verweisen die Angaben zur zweiten Auflage an erster Stelle.

stehenbleiben, sondern auf ein Ganzes referieren, das jedoch von jedem Teil dieser Philosophie etwas anders und aus einer anderen Perspektive gefasst wird.

Die Fragen, die sich aus der (Re-)Kontextualisierung der Aufklärungsphilosophie in einem post_kolonialen Raum ergeben haben, lassen sich nun weiter zuspitzen. Denn Kant findet seine eigene Form der Aneignung: Er verbindet das Wissen zu aussereuropäischen Menschen mit dem Denken der Zweckmässigkeit und entwickelt daran erstmals den Begriff der ›Menschenrassen‹. So lautet die Leitfrage der vorliegenden Studie, welche spezifischen Formen von Othering und Selbstaffirmation mit diesem Denken der Zweckmässigkeit verbunden sind.

Kolonialismus wird oftmals in erster Linie als ökonomisches Ausbeutungsverhältnis verstanden. In vielen Beiträgen der post_kolonialen Theorie wird jedoch betont, dass die ökonomische Dimension des Kolonialismus nicht isoliert von der epistemologischen Ebene thematisiert werden kann. Stuart Hall bringt dies folgendermassen auf den Punkt:

»Mit dem Begriff der ›Kolonisierung‹ und folglich auch mit dem des ›Postkolonialen‹ befinden wir uns unwiderruflich auf einem von Macht und Wissen regierten Kräftefeld. Genau diese falsche und hinderliche Unterscheidung zwischen Kolonisierung als einem Herrschafts-, Macht- und Ausbeutungssystem und Kolonisierung als einem Erkenntnis- und Repräsentationssystem ist zurückzuweisen.« (Hall 2002: 237)

Dies bedeutet nicht nur, dass die ökonomische Dimension verschränkt ist mit einem Erkenntnis- und Repräsentationssystem, sondern umgekehrt auch, dass die Untersuchung der kritischen kantischen Texte sich nicht darauf beschränken lässt, diese nur als Diskussion von Erkenntnis und Repräsentation zu sehen. Vielmehr sind diese als Ausdruck und Herstellung von Machtverhältnissen zu verstehen. Allerdings stellt sich die Frage, wie diese Verschränkung von Wissen mit Macht in die Lektüre der kantischen Texte eingebracht werden kann. Zum einen verlangt dies, über das Close Reading hinaus Debatten einzubeziehen, die diese Verbindung für die unterschiedlichen Themenbereiche, die im Rahmen des Denkens der Zweckmässigkeit behandelt werden, deutlich machen. So weisen die Kapitel 3 bis 6 eine ähnliche Struktur auf: Zu Beginn eines jeden Kapitels greife ich eine Diskussion auf, die die konkrete Verbindung von Wissen und Macht für das jeweilige Themengebiet verdeutlicht. So diskutiere ich in Kapitel 3.1 die Verschränkung des Begriffs ›Rasse‹ mit Rassismus und Eurozentrismus. In Kapitel 4.1 setze ich mich mit der These von Sankar Muthu auseinander, der Kant grundsätzlich als anti-imperialistischen Autor klassifiziert. In Kapitel 5.1 wird mit der Studie von Simon Gikandi der ästhetische Diskurs im kolonialen Raum situiert, in Kapitel 6 wird die naturteleologische Sicht durch die Studie von Mary Louise Pratt zu Reiseberichten von Naturforschern im kolonialen Kontext eingeordnet.

Zum anderen sind es die zentralen Begriffe des Otherings und der Selbstaffirmation, die ich als Analysebegriffe in die theoretischen Erörterungen Kants einbringe. Der Begriff des Otherings ist nicht nur in der post_kolonialen, sondern auch in der feministischen Theorie verankert und weist auf den Akt der Etablierung und Legitimierung von Differenzen und die Abgrenzung zu einem Selbst hin (vgl. Maihofer 2014). Dass Prozesse von Othering begleitet sind durch Selbstaffirmationsprozesse, hat Andrea Maihofer (2014) aufgezeigt. Ein Othering impliziert die Setzung eines Massstabes, von dem ausgehend eine Abweichung behauptet werden kann. Dabei ist die Selbstaffirmation dem Othering weder vorhergehend noch nachgeordnet, vielmehr sind beide Prozesse zugleich konstitutiv und dialektisch (ebd.: 314). Damit richtet sich mein Blick nicht nur auf das, was als ›anders‹ markiert und allenfalls abgewertet oder ausgeschlossen wird, sondern auch darauf, was bestätigt und als positiver Bezugspunkt etabliert wird.

Der Begriff des Othering erlaubt es, in den Schriften Kants nicht nur auf den Begriff ›Rasse‹ zu fokussieren, sondern weitere Abgrenzungs-, Ausgrenzungs- und Hierarchisierungsprozesse erfassen zu können. Dies ist deshalb relevant, weil die Rolle und Funktion ›Anderer‹ oder schlicht das Sprechen über ›andere‹ nicht in allen Teilen des kantischen Werks gleichbleibend sind, vielmehr muss von Text zu Text genauer bestimmt werden, wer als ›anders‹ markiert wird und/oder sich am Rande des Narrativs befindet (vgl. Spivak 1999: 9). Das gleiche gilt für das ›Selbst‹. Insgesamt lässt sich in Bezug auf Kant festhalten, dass das Othering sowie die Selbstaffirmation in einem variierenden Bezug zur Theoriebildung stehen. So lassen sich Otherings feststellen, die in der Theoriebildung eingeschrieben sind, sodass Differenzen und Hierarchien zwischen Menschen explizit theoretisiert werden, wie dies beispielsweise in der Formulierung der Rassentheorie der Fall ist (siehe Kapitel 3). In anderen Texten finden sich andere Formen von Othering, die sich am Rande der Theoriebildung manifestieren, sodass bestimmten Figuren beispielsweise die Repräsentationsfähigkeit oder die Fähigkeit, exemplarisch zu sein, abgesprochen wird, wie ich dies in der Geschichtsphilosophie (vgl. Kapitel 4) und der *Kritik der Urteilskraft* aufzeige (vgl. Kapitel 5 und 6).

Mit dieser Fragestellung schliesse ich an Beiträge von Emmanuel Chukwudi Eze (1998) und Tsenay Serequeberhan (1996, 1997) an, die einen breiten Blick auf die kantischen Schriften werfen und den impliziten Eurozentrismus und damit die grundlegende Überblendung der europäischen mit der menschlichen Existenz aufzeigen. Zudem hat Spivak (1999) eine Lektüre der *Kritik der Urteilskraft* vorgelegt, in der sie die Verwerfung de_r *native informant* in diesem Text feststellt – ein Ausschluss, durch den die kritische Philosophie implementiert werden kann. Insgesamt ist die Frage nach der Verschränkung von Wissen und Macht, die auf Michel Foucault basiert und von Edward Said (2009) auf die koloniale Situation übertragen wurde, kein Ansatz, der in der institutionell verankerten Philosophie grossen Anklang gefunden hat. So gilt auch der Kolonialismus weitgehend als vernachläss-

sigbares Thema. Als Effekt davon fristet die Diskussion post_kolonialer Aspekte in der Lektüre kantischer Texte eher ein Schattendasein – auch wenn in den letzten Jahren die Debatte um die Rassentheorien bei Kant an Schwung gewonnen hat (vgl. weitergehend dazu Kapitel 3).

Dieser Fokus auf das Othering und die Selbstaffirmation verbindet sich mit dem Close Reading ausgewählter kantischer Texte. Beide Perspektiven (das Close Reading und die Analyse von Othering und Selbstaffirmation) verschränken sich jedoch miteinander. Mit dem Analysebegriff des Otherings wird oft die Frage verbunden, in welcher Art Menschen repräsentiert werden (vgl. Spivak 1988) – eine Frage, die in der post_kolonialen Literatur breit diskutiert wird. Gerade für die Philosophie ist dabei die Einsicht wichtig, dass mit dem Akt des Repräsentierens keine Kluft zwischen Repräsentation und Realität vorausgesetzt werden kann und die Angemessenheit der Ersteren in Abgleich mit Letzterer auf der Grundlage dieser vorausgesetzten Annahme zu bestimmen ist. Vielmehr muss die Verhandlung zentraler Begriffe wie Realität und Repräsentation in der jeweiligen Philosophie genauer untersucht werden. Es ist also beispielsweise zu fragen, inwieweit Äusserungen zu ›Menschenrassen‹ an die spezifische philosophische Position gebunden sind, in der sie artikuliert werden.

Diese Überlegung macht kenntlich, inwiefern das Close Reading ausgewählter kantischer Texte und damit auch ein vertieftes Verständnis des Denkens der Zweckmässigkeit und dessen Ausformulierung in den unterschiedlichen Themenbereichen mit dem Othering und der Selbstaffirmation in Verbindung stehen. So geht Kant in seiner theoretischen Philosophie nicht davon aus, dass es möglich ist, ein Ding an sich zu erkennen. Vielmehr richtet sich der Gegenstand nach der Erkenntnis (vgl. KdrV B: XVI f.). Kant ist sich darüber hinaus bewusst, dass das Denken der Zweckmässigkeit einen Zusammenhang erkennt, der letztlich empirisch nicht bewiesen werden kann. Dieses Denken der Zweckmässigkeit ist also eine Interpretationsleistung und formuliert damit keinen Anspruch, eine *Realität* angemessen *abbilden* zu wollen. Vielmehr ist der Blick auf Dinge geprägt von Ideen, die in der Vernunft verankert sind. Mit diesem Denken der Zweckmässigkeit formuliert sich deshalb eine spezifische Form von Othering und Selbstaffirmation, die genauer untersucht werden muss.

Das Kapitel 2 widmet sich zwei unterschiedlichen Texten, die jedoch beide deutlich vor Kants Erarbeitung der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) publiziert oder als Vorlesung gehalten wurden und damit als vorkritisch bezeichnet werden. In den Niederschriften zur Vorlesung zur *Physischen Geographie* (2008)⁹ finden sich eine ausführlichere Diskussion zu Unterschieden zwischen Menschen sowie deutlich rassistische Aussagen – den Begriff ›Rasse‹ verwendet Kant allerdings nicht. In

9 Zur Publikationsgeschichte dieser Vorlesung siehe Kapitel 2.1.

den *Beobachtungen zum Schönen und Erhabenen* (1764) findet sich eine ausführliche Thematisierung von Geschlecht, zudem diskutiert Kant unterschiedliche ›Nationalcharaktere‹. Anhand dieser beiden vorkritischen Texte lässt sich verdeutlichen, dass Kant durchaus ein Othing und eine Selbstaffirmation vornimmt, jedoch erfolgt dies auf der Grundlage einer anderen philosophischen Grundannahme, und zwar dem Analogiedenken, das sich deutlich von jenem naturhistorischen Denken abgrenzt, das Kant mit seinen Aufsätzen zu den ›Menschenrassen‹ zu entwickeln beginnt.

In Kapitel 3 argumentiere ich, dass für Kant der Begriff ›Rasse‹ (und, wie in der *Kritik der teleologischen Urteilskraft* deutlich wird, auch Geschlecht) ausschliesslich im Rahmen des teleologischen Denkens sinnvoll verwendet werden kann. Dies wird vor allem in der Auseinandersetzung Kants mit Georg Forster deutlich. Denn nur durch dieses Denken der Zweckmässigkeit kann nach Kant eine Gattungseinheit Mensch angenommen werden, die einen einzigen, allen Menschen gemeinsamen Anfang umfasst und für die ein Ziel der Entwicklung vermutet werden kann. Die Differenzen zwischen den Menschen erklärt Kant in diesem Rahmen als Anpassung an verschiedene klimatische Bedingungen. Es bedarf jedoch des teleologischen Denkens, um das Spiel zwischen Einheit und Differenz in Gang setzen zu können. Denn durch den Rahmen einer Gattung bleiben die Differenzen zwischen den Menschen nicht als inkommensurabel bestehen, sondern können aufeinander bezogen werden. Mit dem Narrativ der Entwicklung von Differenzen, also mit der Historisierung der Differenzen, wird mit der Ausdifferenzierung der Menschen in ›Rassen‹ ein Ziel verbunden: Die Adaption an unterschiedliche Klimata und damit die Realisierung der den Menschen innewohnenden Möglichkeit, sich an unterschiedlichen Orten auf der Erde niederlassen zu können. Diese beiden Endpunkte – die Einheit der Gattung und die Ausbreitung der Menschen auf der Erde – bilden normative Bezugspunkte, die mit dem teleologischen Urteil intrinsisch verbunden sind. Ausgehend davon stellt sich die Frage, inwiefern die Einteilung und Hierarchisierung von Menschen in verschiedene ›Rassen‹ intrinsisch mit dem teleologischen Urteil verbunden sind.

Auch für die Geschichtsphilosophie (vgl. Kapitel 4) bildet das Denken der Zweckmässigkeit den Rahmen. Hier richtet sich das Augenmerk jedoch auf unterschiedliche Lebensstile, wie sie Kant für Hirt_en und Ackerbauer_n skizziert. Die Dynamik zwischen diesen beiden Gruppen und die Entwicklung der Ackerbauer_n formuliert Kant im Rahmen eines zielorientierten historischen Ablaufs, der zur Entwicklung einer zivilisierten oder gar moralisierten Gesellschaft führen soll. Mit dieser Entwicklung verbunden formuliert Kant seine Kritik an der zeitgenössischen Gesellschaft. Damit wird erkenntlich, dass das Denken der Zweckmässigkeit auch eine Gesellschaftskritik ermöglicht – allerdings stellt sich die Frage, inwiefern diese Kritik auf der Instrumentalisierung einer Position basiert, die nicht durchwegs in das eigentliche Entwicklungsnarrativ eingebunden

ist. Mein Fokus liegt in diesem Kapitel auf der Frage, wie im Rahmen des Denkens der Zweckmässigkeit Kant eine Verbindung herzustellen vermag zwischen den in der *Kritik der reinen Vernunft* sorgfältig voneinander getrennten Bereichen der Natur und der Vernunft. Wie sich aufzeigen lässt, liegt gerade in der Form der Verbindung dieser beiden Bereiche im geschichtsphilosophischen Narrativ die Grundlage für das Othering und die Selbstaffirmation.

In den Kapiteln 5 und 6 rückt mit der *Kritik der Urteilkraft* jene Schrift in den Fokus, die das Denken der Zweckmässigkeit grundsätzlich untersucht, es in Relation stellt zu den beiden vorhergehenden Kritiken und die Legitimation für dieses Denken herleitet. In Kapitel 5 steht der erste Teil der *Kritik der Urteilkraft*, nämlich die *Kritik der ästhetischen Urteilkraft* im Zentrum. Einerseits lassen sich in dieser Schrift wiederum Momente des Othering und damit verbunden auch der Selbstaffirmation feststellen, die mit dem Denken der Zweckmässigkeit im ästhetischen Bereich verbunden sind. Zugleich argumentiere ich, dass sich in den Erörterungen zum Schönen ein Ansatz findet, der sich in modifizierter Weise dazu eignet, eine dekoloniale Philosophie zu entwickeln.

In Kapitel 6 thematisiere ich, dass das Denken der Zweckmässigkeit seine Gültigkeit nicht nur in bestimmten ausdifferenzierten Gebieten der Philosophie beweist, sondern für Kant auch eine gedankliche Grundlage bietet, wie die Philosophie und die Entwicklung der Vernunft gedacht werden können. In diesem Kapitel drehe ich somit die Perspektive um und frage danach, inwiefern die kritische Philosophie geprägt ist von jenem Denken, das Kant anhand der Theorie zu den »Menschenrassen« und in der Geschichtsphilosophie entwickelt hat. Konkret heisst dies, die Rolle des Denkens der Zweckmässigkeit in der kritischen Philosophie und für die kritische Philosophie zu bestimmen. So lässt sich anhand der *Kritik der teleologischen Urteilkraft*, dem zweiten Teil in der *Kritik der Urteilkraft*, aufzeigen, dass dieses Denken der Zweckmässigkeit seine Gültigkeit nicht nur in bestimmten Gebieten der Philosophie beweist, sondern für Kant auch eine Grundlage für die Erarbeitung seiner gesamten Philosophie bietet.

Damit verbunden geht Kant in der *Kritik der Urteilkraft* der Frage nach, wie die beiden Teile der theoretischen und der praktischen Philosophie, die soweit unvermittelt nebeneinanderstehen, miteinander in Bezug gesetzt werden können. Eine solche Vermittlung ist nach Kant in der Form eines reflektierenden Urteils möglich. Im Kapitel 4 zur Geschichtsphilosophie wird deutlich, dass für Kant notwendigerweise ein Zusammenpassen dieser beiden Bereiche möglich sein muss – ansonsten wäre es nicht denkbar, dass der Mensch, der sich selbst Gesetze geben kann, diese Maxime auch in Handlungen verwirklichen kann, die sich in die Abläufe der Natur eingliedern. In der *teleologischen Urteilkraft*, so meine These, wird dieses Verhältnis der Verbindung dieser beiden Perspektiven auf den Menschen in seiner Komplexität erkennbar: Die Natur – und damit auch die menschliche Natur – muss als der Vernunft zwar vorgängig und fremd gedacht werden, doch kann sie

nur durch die Vernunft und als auf sie bezogen erfasst werden. Damit liegt eine enge Verschachtelung von Natur und Vernunft vor, bei der der als der Vernunft heterogen gedachten Natur ein Ziel unterstellt wird: Der Mensch unter moralischen Gesetzen. Mit dieser Verschachtelung, die mit dem Denken der Zweckmässigkeit einhergeht, ist eine privilegierte Erkenntnisposition verbunden. Dies möchte ich kurz in Bezug auf das kantische Verständnis von Aufklärung verdeutlichen.

Mit der Erkenntnis dessen, was man wissen, hoffen und tun kann, soll nach Kant dem Zweck der Aufklärung gedient werden. Damit erschliesst sich eine weitere Dimension des Denkens der Zweckmässigkeit: Die Produktion des Wissens ist ebenfalls zielgerichtet, also intrinsisch mit einer Absicht verbunden und soll so auch zur Herstellung einer anderen Realität – einer zivilisierten, aufgeklärten Gesellschaft – dienen. Mit dieser Formulierung wird die praktische Implikation von teleologischen Urteilen deutlich: Die Erkenntnis ist intrinsisch eine pragmatische Erkenntnis, die nicht nur das Handeln und Hoffen anleitet, sondern bereits im Akt des Erkennens eine Handlung darstellt. Dieses kantische Verständnis von Wissen über die Natur wird in der Reflexion zum Denken der Zweckmässigkeit sowie in der Reflexion über die Aufklärung deutlich. In ein aktualisiertes Vokabular gefasst kann also festgehalten werden, dass sich Kant der performativen Seite seiner Theoriebildung durchaus bewusst war.¹⁰

Kant bestimmt die Aufklärung in zweifacher Weise, indem die Menschen »zugleich Elemente und Handelnde desselben Prozesses« (Foucault 2005: 690) sind. Aufklärung ist also ein Prozess, der von sich aus abläuft, der aber zugleich auch eine Aufgabe und Pflicht bedeutet, was in Kants Aufruf, sich des eigenen Verstandes zu bedienen, seine eingängigste Formulierung findet. Foucault (ebd.: 694) argumentiert, dieser Aufklärungsaufsatz nehme eine Scharnierstelle in Kants Werk ein, da in diesem Verständnis von Aufklärung die Kritik historisch verortet werde. Die Kritik ist an eine Aktualität gebunden, die die Notwendigkeit der Kritik zu diesem Zeitpunkt verdeutlichen soll und damit verbunden die Spezifika der Gegenwart zu benennen vermag. Damit wird – durch die kritische Philosophie selbst – das Unternehmen der Kritik als Produkt von geschichtlichen Prozessen dargestellt. Die Aufklärung vollzieht sich nicht bei einem Individuum oder in einer Generation, vielmehr skizziert Kant hier einen Prozess, der sich über mehrere Generationen entfaltet.

10 Lagier (2004) betont diesen performativen Aspekt der kantischen Philosophie in Bezug auf den Zweck der Menschheit: »Plus encore, nous avons cru remarquer, au cours de l'analyse, une dimension profondément performative du discours sur l'unité de destination de l'humanité. L'homme ne peut atteindre son but, c'est-à-dire la formation de son caractère comme faculté de se donner des fins universelles, que *s'il se pense activement* comme capable de former ce caractère.« (ebd.: 191).

Damit nimmt Kant zwei Bestimmungen der Aufklärung vor, die jedoch miteinander verschränkt sind, und dies nicht nur dadurch, dass ein individuelles Handeln Einfluss auf die Übertragung von Wissen und Einsichten zwischen den Generationen gewährleisten kann. Vielmehr lässt sich eine erkenntnistheoretische Verschränkung ausmachen: Erst durch die aufgeklärte Vernunft wird es möglich, die geschichtlichen Prozesse als auf ein richtiges Ziel hin – die Aufklärung – ausgerichtet erkennen zu können. Damit etabliert sich hier ein bestimmter Standpunkt, von dem her die *richtige* Einsicht in historische Abläufe erkannt werden kann – und von dem her zugleich der eigene Standort als Kulminationspunkt der vergangenen Prozesse verstanden wird. Mit der Rekonstruktion des umfassenden Verständnisses des Denkens der Zweckmässigkeit kann die weitreichende Bedeutung der Selbstaffirmation und des Othering in der kritischen Philosophie Kants erfasst werden – wie auch die Verschränkung von Othering und Selbstaffirmation mit der Kritik.

Solchermassen eine post_koloniale Kritik an der kritischen Philosophie Kants zu üben, kann einer fundamentalen Ambivalenz nicht entgehen:

»[...] our sense of critique is too thoroughly determined by Kant, Hegel, and Marx for us to be able to reject them as ›motivated imperialists,‹ although this is too often the vain gesture performed by critics of imperialism. A deconstructive politics of reading would acknowledge the determination as well as the imperialism and see if the magisterial texts can now be our servants, as the new magisterium constructs itself in the name of the Other.« (Spivak 1999: 6f.)

Chakrabarty (2000: 4) geht noch einen Schritt weiter, wenn er darauf verweist, dass moderne Konzepte wie Staatsbürgerschaft, Staat, Zivilgesellschaft, öffentliche Sphäre, Gleichheit vor dem Gesetz, Demokratie, die Idee des Subjekts etc. zwar mit der europäischen Ideengeschichte verbunden seien, sich aber nicht darauf reduzieren liessen. Keine andere geschichtliche Periode hatte einen ähnlich fundamentalen und weitreichenden Effekt, wie sich dies für die Moderne verzeichnen lässt (vgl. Venn 2000: 17). Eine post_koloniale Befragung der Moderne kann deshalb aus einer bestimmten Zirkularität nicht ausbrechen, da diese Befragung mit modernen Begrifflichkeiten und Konzepten operiert, auch wenn die Ränder der Moderne oder das von der Moderne Ausgeschlossene untersucht wird (vgl. ebd.: 16). Dies gilt gerade auch für die Kritik. Denn die Vision einer politischen Moderne hat eine Grundlage für die Kritik an sozial ungerechten Praxen geschaffen – eine Grundlage, die nun global ist (vgl. Chakrabarty 2000: 4).

Die verschiedenen Seiten dieser Ambivalenz lassen sich konkret anhand der Forschungsliteratur zu Kant aufzeigen. Auf der einen Seite gibt es Texte, die ausgehend von Kants Äusserungen zu den ›Menschenrassen‹ eine grundlegende Problematisierung der kantischen Schriften vornehmen (vgl. beispielsweise Eze 1998).

Mills (2005) argumentiert, rassistische Annahmen würden jene universale Gleichheit limitieren, die durch die apriorische Formulierung des kategorischen Imperativs nahegelegt werde. Auf der anderen Seite finden sich Autor_innen, die Kant als Stimme eines antikolonialen Diskurses in der Aufklärung einordnen (vgl. Muthu 2003) – wobei hier die Aufsätze zu den ›Menschenrassen‹ nicht ignoriert werden, sondern vielmehr als eine Meinung verstanden werden, die Kant in seinem späteren Leben revidiert habe (vgl. dazu auch Kleingeld 2007 und 2014). Dabei wird auf die beiden Schriften *Zum ewigen Frieden* sowie auf die *Metaphysik der Sitten* verwiesen, in denen sich Kant explizit gegen die Sklaverei wendet und eine weltbürgerliche Ordnung entwirft. Zu diesen späteren Schriften Kants hat sich eine breitere Debatte entwickelt, auch im Rahmen der Kosmopolitismus-Diskussion, die seit den 1990er Jahren geführt wird (vgl. dazu die ausführliche Darstellung von Köhler 2006, kritisch dazu Tully 2008: 15ff.).

Ich werde auf die Argumente von Muthu und Kleingeld in den folgenden Kapiteln an verschiedenen Stellen ausführlicher eingehen. Vorwegnehmen möchte ich aber, dass ich einen positiven Anknüpfungspunkt weniger in Kants Entwurf einer weltbürgerlichen Gemeinschaft sehe (die ebenfalls dem Denken der Zweckmässigkeit geschuldet ist), als in der *Kritik der ästhetischen Urteilskraft*. In der *ästhetischen Urteilskraft* formuliert Kant eine Form des Denkens der Zweckmässigkeit, die paradox erscheint, da Kant eine Zweckmässigkeit ohne Zweck einführt. So gibt es eine Gerichtetheit, zu der jedoch kein sicheres Telos benannt werden kann. In dieser Formulierung verschiebt sich der Fokus von der Bestimmung des Zwecks hin zur gemeinschaftlichen Aushandlung der Ausrichtung, der ein einzelnes Urteil folgt, denn dieses Urteil bezieht sich nicht in erster Linie auf ein durch die Vernunft bestimmtes und damit allgemeingültiges Ziel, sondern beinhaltet die Berücksichtigung anderer Urteile als konstitutiven Bestandteil. Kant formuliert diese Form der erweiterten Denkart im Konzept des *Sensus communis*. An diese Formulierung, so argumentiere ich in Kapitel 5, kann in dekolonialer Hinsicht angeknüpft werden, wenn die Formulierung ›an der Stelle anderer denken‹ leicht modifiziert wird hin zum ›an der Stelle veränderter denken‹. Damit soll mit Kant und zugleich gegen Kant und über Kant hinaus die Möglichkeit zu einer dekolonialen Philosophie angedacht werden.

Damit beabsichtige ich, einen Beitrag zu dem zu leisten, was Gabriele Dietze (2009) als Hegemonie(selbst)kritik bezeichnet hat. Claudia Brunner (2017) diskutiert die Unterscheidung zwischen einer Selbstreflexion und einer Hegemonieselbstkritik. Eine Selbstreflexion – wie sie auch Kant vornimmt – bleibt notwendigerweise selbstbezüglich und will letztlich auch selbstvergewissernd sein. Dieser Aufruf zur Selbstreflexion ist damit nicht nur eine notwendige Vorbedingung von Kritik, sondern kann zugleich auch als Praxis der Herrschaftssicherung im kolonialen Kontext fungieren. Mit der Hegemonieselbstkritik wird diese Selbstkritik flankiert

durch die kritische Reflexion der hegemonialen Situation, in der diese Reflexion stattfindet. Damit soll auch von privilegierten Standorten der Wissensproduktion aus zu Unterbrechungen der Kolonialität von Macht, Wissen und Sein beigetragen werden. Mit der vorliegenden Arbeit möchte ich in diesem Sinne einen Beitrag zu einer ständigen und unabgeschlossenen kritischen Hinterfragung der Prämissen jenes kanonischen Wissens leisten, das nach wie vor unsere Gegenwart prägt, und so zu einer Dekolonisierung der Philosophie beitragen.

2 Auftakt: Vorkritische Schriften zu physiologischen, ästhetischen, nationalen und kulturellen Differenzen und Geschlecht

Es ist in Bezug auf die Werke Kants naheliegend, die Lektüre ausgewählter Schriften in eine chronologische Ordnung zu bringen – gerade, wenn nicht nur ein ahistorisch verstandenes Thema aufgearbeitet, sondern zugleich eine Kontextualisierung dieser Texte vorgenommen werden soll. Zudem wird in der Forschungsliteratur eine Unterscheidung der kantischen Schriften in eine vorkritische und eine kritische Periode vorgenommen: Schriften, die Kant vor der Publikation der *Kritik der reinen Vernunft* 1781 verfasste, gelten als vorkritisch. Einer solchen chronologischen Ordnung folge ich mehr oder weniger in dieser vorliegenden Arbeit. Vor allem das zweite und die letzten beiden Kapitel spannen einen solchen Bogen auf, da ich im zweiten Kapitel auf die vorkritischen Schriften eingehe und die intensive Auseinandersetzung mit der *Kritik der Urteilskraft* von 1790 in den letzten beiden Kapiteln den Abschluss bildet. Dennoch gestaltet sich die chronologische Zuordnung aus verschiedenen Gründen bei bestimmten Texten schwieriger, wie ich in Bezug auf die *Physische Geographie* sogleich verdeutlichen werde.

In diesem Kapitel geht es um eine Schrift und eine Vorlesung, die Kant in den 1750er und 1760er Jahren verfasst respektive gehalten hat. Der Blick auf ausgewählte Texte aus diesen Jahren wird jedoch eher kurz ausfallen: Da ich in meiner Studie nach der Verbindung von Othering und Selbstaffirmation mit Kritik frage, ist es signifikant, dass Kant zu diesem Zeitpunkt noch keine kritische Philosophie erarbeitet hat. Dennoch führe ich im Folgenden kurz in die *Physische Geographie* und die *Beobachtungen zum Schönen und Erhabenen* ein, denn in diesen Texten finden sich einige der prägnantesten Aussagen Kants zu Unterschieden zwischen den Menschen entlang von Ländern, Nationen und Klima sowie zu Geschlechterdifferenzen, die in der Sekundärliteratur immer wieder aufgegriffen werden. So kann die *Physische Geographie* als Vorreiter der Aufsätze zu den ›Menschenrassen‹ gelten, während in den *Beobachtungen* die ausführlichsten Bemerkungen zu finden sind, die sich bei Kant zum Geschlecht und zum Geschlechterverhältnis finden lassen.

Mendieta (2011: 346f.) argumentiert, dass sich die Unterscheidung zwischen einer vorkritischen und einer kritischen Schaffensphase nicht rechtfertigen lasse, fokussiere man auf Kants Aussagen zur sexuellen Differenz, zu Geschlecht und ›Rasse‹. Zu deutlich gebe es in dieser Hinsicht Kontinuitäten zu verzeichnen. Mit der folgenden Darstellung und in Verbindung mit dem nächsten Kapitel vertrete ich eine andere These: So lassen sich zwar inhaltlich viele Kontinuitäten ausmachen und viele Topoi finden sich in den späteren Schriften wieder, doch ändern sich von der *Physischen Geographie* hin zum Text *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* (1775/1777) sowie den weiteren Schriften zu den ›Menschenrassen‹ die damit verbundenen theoretischen Annahmen und Vorgehensweisen. Aus der folgenden Darstellung in Verbindung mit den sich anschliessenden Kapiteln werden deshalb durchaus Kontinuitäten erkennbar. Darüber hinaus dient diese Darstellung jedoch auch als Abgrenzungsfolie, die verdeutlichen soll, wie sich mit der Erarbeitung der kritischen Philosophie das Nachdenken über aussereuropäische Menschen und Geschlecht verändert hat. Dieser Umbruch kann über Kant hinaus als ein Wandel begriffen werden, der für die Herausbildung der europäischen Moderne zentral war, wie ich am Ende dieses Kapitels mit Foucault (1971) kurz darlegen werde. Die Unterscheidung zwischen den vorkritischen und kritischen Schriften in Kants Werk korreliert, so meine These, mit dem Wandel von der klassischen zur modernen Episteme.

2.1 Die Kartografierung der menschlichen Diversität: Die *Physische Geographie*

Kant hat sich bereits in seinen frühen Jahren als Universitätslehrer für die europäische Reiseliteratur interessiert und eine Vorlesung unter dem Titel *Physische Geographie* angeboten. Als Vorlage für diese Vorlesung gab es kein Werk, das zu diesem Zweck genügend gewesen wäre. Kant stellte aus diesem Grund ein eigenes Textbuch zusammen, wobei diese Arbeit erst durch eine Sondergenehmigung möglich wurde. Die darauf basierende Vorlesung hielt er über einen Zeitraum von 40 Jahren. Zudem hat Kant diese Vorlesung nie selbst als Buch publiziert – im Gegensatz zur Vorlesung *Anthropologie*, die er 1798 in eine Buchform brachte. Jedoch sind in den Jahren 1801 und 1805 Mitschriften von Studierenden veröffentlicht worden. Es besteht jedoch das Problem, dass sich anhand dieser Texte die Aussagen Kants zeitlich nicht genau verorten lassen (vgl. Stark 2011: 82) – was gerade angesichts der Tatsache, dass dieser ungewisse Zeitraum 40 Jahre umfasst, problematisch ist. Seit 2009 steht eine Ausgabe der Akademie der Wissenschaften zur Verfügung, die eine verlässlichere Grundlage bildet, da sie auf Mitschriften von verschiedenen Studierenden beruht und Kant selbst in diesem Manuskript Anmer-

kungen gemacht hat (vgl. ebd.: 69f.).¹ Die folgende Darstellung basiert daher auf dieser Ausgabe. Auch wenn damit eine zeitlich besser verortbare textliche Grundlage gegeben ist, wird dennoch deutlich, dass sich mit den beiden Vorlesungen der *Physischen Geographie* und der *Anthropologie*, die Kant ab 1772 ebenfalls über Jahrzehnte hinweg hielt und als Gegenstück zur *Physischen Geographie* verstand, eine komplexere Anordnung ergibt, die mit einer linearen chronologischen Einteilung nicht eingeholt werden kann. Deutlich wird dies nicht zuletzt anhand der Studie Foucaults (2010) zur *Anthropologie*. Er diskutiert diese Vorlesung in Bezug auf das kritische Unternehmen und schlägt vor, den Text sowohl als präkritischen, kritischen wie auch postkritischen zu verstehen. In seiner detaillierten Analyse zeigt er die unterschiedlichen Entstehungskontexte verschiedener Textfragmente auf, die unterschiedlichen Schaffensphasen zuzuordnen sind.

Eine ähnliche Arbeit gestaltet sich für die *Physische Geographie* aufgrund der textlichen Grundlage schwieriger. Der Text, wie er sich in der Ausgabe von 2008 präsentiert, kann in erster Linie als knappe Zusammenstellung von zeitgenössischen Reiseberichten und Studien gelesen werden, die Kant rezipiert hat. Dadurch kann der Text als mehr oder weniger fragmentarische Zusammenstellung anderer Texte verstanden werden. Entgegen dieser Interpretation betont Loudon (2011: 139ff.) jedoch, dass durchaus auf verschiedenen Ebenen eine Eigenleistung Kants zu verzeichnen sei. So bringt Kant die ihm zur Verfügung stehenden Informationen in eine eigene, neuartige Struktur. Zudem wird aus den Ankündigungen zur Vorlesung deutlich, dass der Kurs dazu gedacht war, unterhaltsam und populär zu sein. So soll er mehr dem Vergnügen dienen als trocken und strikt akademisch abgehalten werden – was durchaus nicht im Gegensatz zum Ideal der Aufklärung steht, sondern vielmehr dessen Popularität befördert. Auch darin sieht Loudon eine spezifische Aneignungsleistung Kants. Auch soll die Vorlesung nützlich und pragmatisch sein und so die Studierenden auf die Ausübung der praktischen Vernunft vorbereiten. Kant sah den Nutzen dieses Wissens nicht nur für die Schule, sondern auch für das Leben, da ein Wissen über die Welt vermittelt werde. In diesem Sinne soll die Vorlesung eine Orientierung in der Welt geben (ebd.: 142).² Damit zeigt Loudon Aspekte auf, die zum einen konkret den Inhalt und dessen Strukturierung betreffen, andererseits aber eine Metaebene ansprechen: Das Wissen wird nicht nur um des Wissens willen vermittelt, sondern die Vermittlung unterliegt einem übergeordneten Zweck. Dadurch stehen die Inhalte in Verbindung mit einer Reflexion über die Orte und die Zeit, in der diese Vorlesung gehalten wird.³

1 Kant überreichte eine Kopie dieser Mitschrift dem Grafen Karl Ludwig von Holstein (Stark 2011: 72), deshalb wird die Grundlage des Textes als »Manuskript Holstein« bezeichnet.

2 Diese Darlegung stützt sich auf Kursankündigungen aus den Jahren 1757, 1758, 1759, 1765–66 und 1775.

3 Während Loudon diese Charakterisierung lediglich auf die *Physische Geographie* bezieht, sehe ich dieses Verständnis von Philosophie bei Kant insgesamt in seiner kritischen Philosophie

Vor diesem Hintergrund der kantischen Aneignung der zeitgenössischen Reiseliteratur soll ein Blick in den Vorlesungstext geworfen werden. Mit welchen konkreten Inhalten stattete Kant seine Studierenden aus? Was mussten diese nach Kant wissen – und vor allem, was mussten sie von anderen Menschen wissen –, um sich in der Welt orientieren zu können? Die Vorlesung ist in drei Teile gegliedert. Der erste Teil behandelte die Gestalt der Erde, das Meer und das feste Land, Erdbeben und Vulkane, Quellen, Brunnen, Flüsse etc. Im zweiten Teil kommt das Tierreich in den Blick und im ersten Abschnitt darin auch die Menschen. Der dritte Teil handelt alle Kontinente ab, beginnend mit Asien, Afrika und Europa und endend mit Amerika. In diesem Teil finden sich zahlreiche Anmerkungen zu den jeweiligen Bewohner_innen der Länder. Die Menschen werden also in dieser Vorlesung in zwei verschiedenen Abschnitten diskutiert, im zweiten wie auch im dritten Teil, womit sich die Frage stellt, wie sich diese beiden Abschnitte zueinander verhalten. Bei Loudon (2011) wird diese Frage nicht explizit gestellt, dennoch legt er eine Unterscheidung nahe, indem er die beiden Abschnitte in Beziehung zu jeweils anderen kantischen Texten setzt. So diskutiert er den dritten Teil der *Physischen Geographie* in Bezug auf die *Anthropologie*-Vorlesung und stellt fest, dass sich keine klare Trennung zwischen den beiden finden lassen; vielmehr finden sich Bemerkungen aus der *Physischen Geographie* in der *Anthropologie* wieder. Die Bemerkungen zu den Menschen im zweiten Teil der *Physischen Geographie* diskutiert Loudon hingegen in Bezug auf die Theorien zu den ›Menschenrassen‹ – obwohl Kant selbst den Begriff ›Rasse‹ in diesem Text nicht verwendet. Allerdings ist der erste kantische Text von 1775 (*Von den verschiedenen Rassen der Menschen*), der diesen Begriff einführt, eine Ankündigung der Vorlesung der *Physischen Geographie*. Diese unterschiedlichen Bezugspunkte, die Loudon durchaus berechtigterweise wählt, implizieren, dass die Menschen in den beiden Teilen der *Physischen Geographie* aus einer unterschiedlichen Perspektive betrachtet werden. Versucht man jedoch, diesen Unterschied zu benennen, gelingt dies nicht: Eine trennscharfe Unterscheidung zwischen diesen beiden Abhandlungen über Menschen lässt sich nicht ausmachen.

Im zweiten Teil der *Physischen Geographie* vertritt Kant die These, dass Menschen, die in einer Eiszone leben, eine ähnliche ›Bildung‹ aufweisen würden wie Menschen, die in grosser Hitze leben. Mit der ›Bildung‹ meint Kant die Hautfarbe, Körperbehaarung, Körperlänge und Gesichtsform. Diese These weiter erörternd skizziert Kant einen imaginären Streifen um die ganze Erde, der auf der Höhe von Deutschland liegt. In diesem Streifen, genauer im nördlichen Abschnitt davon, würden sich die schönsten Menschen finden, wobei Kant die Schönheit mit »blonde[n] und wohlgebildet[en], blaue[n] Augen« (*Physische Geographie*: 116⁴) as-

gegeben, die der Aufklärung dienen soll. Deutlich wird dies insbesondere in der Diskussion um den Abschluss der kritischen Philosophie (vgl. Kapitel 5 und 6).

4 Die Seitenzahl bezieht sich auf die Paginierung des Manuskripts.

soziiert. Kant verlässt so bereits zu Beginn des zweiten Teils den Fokus auf das rein Physische und vermischt seine Beschreibung mit einem ästhetischen Urteil. Gegen Süden sieht Kant dann eine Zunahme der braunen Farbe, eine kleinere Statur, die dann »in die mohrische Gestalt aus artet« (ebd.), nur in Afrika finden sich »Neger«⁵, die durch die schwarze Hautfarbe, das dichte Haar, ein breites Gesicht, eine platte Nase und aufgeworfene Lippen sowie grobe Knochen charakterisiert werden (ebd.: 116f.). In diesen Passagen wird deutlich, dass Kant von einer Korrelation zwischen den klimatischen Bedingungen und dem Aussehen der Menschen ausgeht. Er nimmt jedoch keine klare Einteilung in klimatische Zonen vor, die eine deutliche Trennung in unterschiedliche Menschengruppen nach sich ziehen würde, wie er dies in späteren Schriften tut. Vielmehr wird der Streifen in der Mitte zum Ausgangspunkt, in dessen Abgrenzung sich graduelle Abweichungen feststellen lassen.

Im zweiten Absatz präsentiert Kant einige Kuriosa zur schwarzen Farbe der Haut: Kinder werden weiss geboren – ausser die Zeugungsglieder und ein Ring um den Nabel – und erst in den ersten Monaten schwarz. Bei Verbrennungen wird die betroffene Stelle weiss. Europäer_ werden auch dann nicht schwarz, wenn sie sich über Generationen hinweg in der »zona torrida« aufhalten, vielmehr behalten sie ihre europäische Gestalt (ebd.). Das gleiche gilt auch für »Neger« in Virginien, wenn sie sich denn nicht mit weissen Menschen vermischen. So hätten sich auch die Portugies_en am Capo Verde nicht in »Neger« verwandelt, vielmehr handele es sich dabei um »Mulatten« – ein Begriff, den Kant sogleich auch erläutert: Es handelt sich dabei um Kinder, deren Eltern zu einem Teil weiss und zum anderen schwarz sind (ebd.: 119). Diese Zusammenstellung unterschiedlichster Merkwürdigkeiten, die Kant nicht weiter kommentiert, enden mit einer vehementen Aussage: »[D]ie Mohren, imgleichen alle Einwohner der heissen zone haben eine dicke Haut, wie man sie dann auch nicht mit Ruthen sondern gespaltenen Röhren peitschet, wenn man sie züchtigt, damit das Blut einen Ausgang findet, und nicht mehr unter der dicken Haut eitere« (ebd.: 119f.). In dieser äusserst gewaltvollen Aussage am Ende des Abschnitts wird die Perspektive eines Sklavenhalters deutlich. Dennoch wird dieses Wissen nicht auf einen solchen Blick hin reflektiert, vielmehr wird durch das gewählte grammatikalische Subjekt (»man«) dieses Wis-

5 Diesen Ausdruck, der als Bezeichnung von Menschen mit einer schwarzen Hautfarbe höchst gewaltvoll ist und auf den Kontext der Versklavung und der Sklaverei verweist, verwende ich lediglich als Zitat, jedoch ohne den konkreten Nachweis. In den Schriften Kants habe ich soweit keinen Hinweis gefunden, dass sich Kant mit der Geschichte oder dem Kontext dieses Begriffs auseinandergesetzt hat. Mbembe (2014: 12f.) schreibt: »[D]er Neger [ist] der (oder auch das), den (oder das) man sieht, wenn man nichts sieht, wenn man nichts versteht und vor allem, wenn man nichts verstehen will.« In diesem Sinne markiert der Begriff die Überheblichkeit und Ignoranz eines kolonialen Blicks.

sens verallgemeinert, also von einem spezifischen Standpunkt losgelöst, und so neutralisiert.

Im folgenden Abschnitt finden sich Ansätze dafür, wie diese Unterschiede in der Hautfarbe erklärt werden könnten. Kant weist die Idee zurück, dass die schwarze Hautfarbe im biblischen Sinne als eine Bestrafung verstanden werden sollte. Ebenfalls weist er zurück, dass sich die schwarze Hautfarbe durch unterschiedliche Säfte im Gewebe der Haut erklären lässt. Vielmehr sieht er das heisse Klima als Ursache. Durch sie würden die Gefässe vertrocknen und sich das Haar krausen (ebd.: 120f.). Diese Feststellung steht jedoch nicht im Gegensatz zu den obigen Beobachtungen, dass weisse oder schwarze Menschen sich auch über Generationen hinweg nicht an ein Klima anpassen würden. Denn Kant vermutet den Einfluss des Klimas in der Vergangenheit als einen langandauernden Prozess, durch den der äussere Einfluss nun »eingearbetet« (ebd.: 121), also in die Erbkraft aufgenommen worden sei. Wie aber genau ein äusserer Einfluss zur Erbkraft dazukommen kann, kann sich Kant nicht erklären. Dennoch insistiert er, dass die Evidenz davon gegeben sei. Zur Plausibilisierung parallelisiert Kant dies mit Beschreibungen von Tieren: So würden alle Hunde, die nach Afrika gelangen, stumm und kahl und danach auch solche Jungen zeugen (ebd.).

In den Reiseberichten nimmt Kant eine Unterscheidung zwischen Fiktion und Realität vor: So erklärt er, »die vorgegebene geschwänzte Menschen in Borneo« (ebd.: 123) sind in Wirklichkeit Affen; auch gibt es keine Riesen in Patagonien oder Menschen in Senegal, die sich den Mund immer mit einem Tuch bedecken und handeln, ohne zu reden. Zu diesen Fiktionen zählt Kant ebenso »einäugigte, höckerig, einfüssige Menschen, Leute ohne Maul, Zwerge« (ebd.). Demgegenüber scheint er jedoch folgende Beobachtung als wahr zu erachten: »Die Einwohner von der Küste von NeuHolland haben halb geschlossene Augen und können nicht in der Ferne sehen, ohne den Kopf auf den Rücken zu bringen. Dies gewöhnen sie sich wegen der vielen Mücken an, die ihnen immer in die Augen fliegen.« (Ebd.: 123f.) Auch hält er die Schilderung von Peter Kolb⁶ für wahr, die Frauen der »Hottentotten« sowie »äthiopische Weiber« würden ein Leder am Schambein vorweisen, das ihr Genital bedeckt (ebd.: 124). Kant fährt fort mit einer Ansammlung von Beobachtungen, die wild durcheinander geworfen scheinen. Dabei werden deutliche Urteile gefällt:

»Alle Bewohner der heissesten zone sind ausnehmend faul An einigen wird diese Faulheit noch etwas durch die Regierung und den Zwang gemässigt.« (Ebd.: 125) »[...] [D]ie Faulheit bewegt sie lieber in Wäldern herumzulaufen und Noth zu leiden als zur Arbeit durch die Befehle ihrer Herren angehalten zu werden.« (Ebd.: 125f.) »Der Einwohner der zonae temperatae vornehmlichen des mitleren

6 Für eine ausführlichere Diskussion von Kolbs Reisebeschreibungen, siehe Kapitel 5.

Theiles derselben ist schöner am Körper, arbeitsamer, scherzhafter gemäßiger in seinen Leidenschaften, verständiger als eine Gattung der Menschen in der Welt. Daher haben diese Völker zu allen Zeiten die andere belehret und durch Waffen bezwungen [...]« (ebd.: 127f.).

Wie bereits an diesen Zitaten deutlich wird, beschränkt sich Kant nicht auf den menschlichen Körper, wie er durch die Natur gebildet wird, sondern nimmt moralische, ästhetische und charakterliche Zuschreibungen vor. In den beiden letzten Abschnitten dieses zweiten Teils thematisiert Kant ästhetisch-kulturelle Aspekte, die ebenfalls über den Rahmen des rein Physischen hinausgehen. Im vorletzten Abschnitt referiert er Veränderungen, die sich die Menschen selbst zufügen, beispielsweise Löcher in den Ohren, Schwärzung der Zähne, Nasenringe etc. Der letzte Abschnitt handelt vom Geschmack und der Feststellung, dass sinnliche Urteile stark variieren können. Er hält einleitend fest: »Man wird aus der Abweichung des Geschmacks der Menschen sehen daß ungemein viel bey uns auf Vorurtheilen beruhe.« (Ebd.: 131) Interessanterweise verurteilt Kant andere Geschmacksurteile nicht einfach grundsätzlich als irrig, sondern wendet diese Unterschiede zu einer Kritik am eigenen Geschmacksurteil – was vor dem Hintergrund der vorherigen deutlich abwertenden Aussagen erstaunt. Das Geschmacksurteil differenziert er in das Urteil der Augen, des Gehörs, des Geschmacks und des Geruchs. Dass sich Kant in diesen Ausführungen nicht mehr strikt am Kriterium der Hautfarbe orientiert, wird in der Diskussion der ästhetischen Urteile deutlich. So wird unter anderem referiert: Chines_en würden grosse Augen nicht mögen, sondern ein viereckiges Gesicht mit breiten Ohren, einer breiten Stirn und einer kurzen Nase als vollkommenen Menschen erachten. Ausserdem würden Chines_en die europäische Musik nicht mögen und sehr gerne Hunde verzehren. Bei den »Hottentotten« hingegen sei der Kuhmist ein Lieblingsgeruch (ebd.: 131ff.).

Damit wird deutlich, dass Kant in der Beschreibung von Menschen mit unterschiedlichen Kategorien operiert, deren Verhältnis zueinander er nicht weiter klärt. Nebst Hautfarbe, Nationalität und Fremdbeschreibungen afrikanischer Gemeinschaften (»Hottentotten« verweist auf die Khoikhoi) bringt Kant zudem die Unterscheidung in zivilisierte Völker und »Wilde« ein, deren Existenz er am Amazonasstrom vermutet (vgl. ebd.: 128).⁷ Wie gezeigt, findet sich jedoch zugleich auch durch die Anerkennung eines anderen ästhetischen Urteils ein Moment der Hinterfragung und damit Relativierung des eigenen Standpunkts – und dies interessanterweise in jenem Moment, in dem es um ein ästhetisches Urteil geht.

7 In einer Fussnote klärt der Herausgeber der *Physischen Geographie*, Werner Stark, dass sich das Wort »zivilisiert« auf den Ackerbau beziehen oder aber eine existierende oder inexistente Rechtsordnung gemeint sein kann (vgl. dazu ebd.: Anm. 162). In der Vorlesung selbst findet keine solche Begriffsklärung statt.

Der dritte Teil der *Physischen Geographie* unterliegt einer anderen Systematik, da Kant hier der Einteilung nach Kontinenten und Ländern folgt und zu jedem Land mehr oder weniger ausführliche Informationen liefert. Alles Mögliche gerät hier in gedrängter Form in den Blick: Bevölkerungsreichtum, Architektonik, Arten von Ackerbau, Schifffahrt, Schönheitsvorstellungen, Charaktereigenschaften, Ess- und Trinkgewohnheiten, Drogenkonsum und Herstellung von verschiedensten alkoholischen Getränken, Zeitmessung, Wissenschaften, Glauben und Religion, Sprache, Medizin, Rechtsvorstellungen und Sanktionssysteme, Heirat, Handelsgüter, Wetter, Gewürze oder Transportmittel.

Einige der Aspekte, die bereits im zweiten Teil erwähnt werden, finden sich auch in den Beschreibungen im dritten Teil wieder. So wird die körperliche Erscheinung von Menschen, die nun jedoch kategorisiert ist nach unterschiedlichen Ländern, erneut beschrieben (vgl. beispielsweise ebd.: 243f., 262f., 268, 273f., 275, 290, 297). In welcher Beziehung diese Beschreibungen zu den Beschreibungen im zweiten Teil stehen, klärt Kant nicht. Auffällig scheint jedoch, dass vermehrt der Blick auf das Geschlechterverhältnis und Frauen fällt. An vielerlei Stellen wird von der Stellung der Frauen in der Gesellschaft, von Sexarbeit, Moralvorstellungen bezüglich der Sexualität etc. berichtet (vgl. beispielsweise ebd.: 242f., 247f., 250, 261, 264, 277, 280, 298). Zudem findet sich auch in diesem Teil ein Beispiel, das deutlich aus der Perspektive eines Sklavenhalters berichtet (vgl. ebd.: 274), sowie andere extrem abwertende Urteile: »Die Molucker sind faul, feige hoffärtig, betrügerisch, lügenhaft, rächen sich heimtückischer Weise, halten Hurerey für keine Sünde.« (Ebd.: 270) »Die Iavaner sind gelb und von breitem Gesicht, herausstechenden hohen Kinbacken, platter Nase, diebisch, trotzig, und slavisch bald wütend, bald furchtsam.« (Ebd.: 273f.).

Die Einteilung nach Ländern und die zum Teil stark zusammengewürfelten Informationen dazu erlauben es, einen distanzierten Blick einzunehmen und Vergleiche zwischen den Ländern und deren Bewohner_innen vorzunehmen. Zugleich verunmöglicht dieser Blick ein Verstehen von ›innen heraus‹. Die Urteile beruhen auf äußerlichen Beobachtungen, die nicht weiter in ihrem Sinnzusammenhang erfragt werden; vielmehr zeugt die Einteilung nach Ländern von einem Bemühen, einen eigenen, neuen, weltumfassenden Zusammenhang zu konstruieren. Zugleich werden eigene Norm- und Wertvorstellungen in dieser Art der Darstellung verallgemeinert.

In der *Physischen Geographie* lassen sich damit bereits viele Motive, Annahmen und Diskussionen verzeichnen, die sich in den späteren Texten – jedoch unter modifizierten Voraussetzungen – wiederfinden. Dazu zählen unter anderem die Auseinandersetzung mit der Hautfarbe, die Unterscheidung zwischen Fiktion und Realität oder der historisierende Ansatz zur Erklärung von Differenzen zwischen Menschen. Die Aussagen in der *Physischen Geographie* bleiben jedoch weitgehend frag-

mentarisch. Erst mit dem Aufsatz *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* (1775) lässt sich ein eigener, auf Einsichten der kritischen Philosophie beruhender Ansatz ausmachen, mit dem Kant sein Wissen über Menschen systematischer ordnet.

Einige Bemerkungen zu menschlichen Unterschieden in der *Physischen Geographie* reichen auch in den ästhetischen Bereich hinein. Fragen der Ästhetik behandelt Kant jedoch in einem weiteren, vorkritischen Text ausführlicher und verbindet die zentralen ästhetischen Begriffe des Schönen und des Erhabenen sowohl mit nationalen Differenzen wie auch mit Geschlecht. Das folgende Close Reading der *Beobachtungen* zeigt auf, dass der Fokus auf folgender Assoziation liegt: Schön ist weiblich und erhaben ist männlich. Dieser Aspekt wurde von feministischen Philosoph_innen aufgegriffen und kritisiert (vgl. Jauch 1988). Doch diese Assoziation allein greift zu kurz, denn die Begrifflichkeiten sind zudem verwoben mit der Entgegensetzung von Rohheit und Unzivilisiertheit auf der einen und Zivilisiertheit und Kultiviertheit auf der anderen Seite. Die folgenden Ausführungen legen das Augenmerk weniger auf der Schilderung der Geschlechtscharakterisierung als auf das Begehren, das in die Entgegensetzung von Rohheit und Kultiviertheit verwickelt ist, womit eine queere, dekonstruktive Lesart möglich wird, in der die Begehrendynamik des Textes im Zentrum steht. In einem weiteren Abschnitt wird zudem deutlich, inwiefern Kant das Geschlechterverhältnis nutzt, um andere Nationalitäten zu charakterisieren.

2.2 Kant und das ›wilde‹ Begehren: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen⁸

Der Text *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764)⁹ war zuzeiten Kants höchst populär und hat eine grosse Verbreitung erfahren (vgl. Jauch 1988). In der Auseinandersetzung mit ästhetischen Begriffen thematisiert Kant darin ausführlich das Geschlechterverhältnis. So widmet er sich dem analytischen Versuch, auf Grundlage von empirischen Beobachtungen verschiedene Gemütsarten der Menschen zu unterscheiden. Er diskutiert zunächst die Gefühle des Schönen und Erhabenen sowie auch die jeweiligen Gegenteile, das »Schrecklicherhabene«, »Läppische« und »Närrische« (Beobachtungen A: 15f.). Mit Rückgriff auf die Temperamentenlehre klassifiziert er verschiedene Gemütsarten der Menschen wie Melancholiker_, Phlegmatiker_, Sanguiniker_ und Choleriker_.

Im zweiten Abschnitt des Texts kommt Kant anschliessend auf die ›Geschlechtscharaktere‹ zu sprechen – ein Begriff, der sich im zweiten Drittel des

8 Dieses Unterkapitel basiert auf einem Vortrag der Konferenz *Reframing Gender, Reframing Critique* an der Uni Basel.

9 Im Folgenden abgekürzt mit *Beobachtungen*.

18. Jahrhunderts etabliert und in der folgenden Zeit die Diskussion um Geschlecht massgeblich bestimmt (vgl. Hausen 1976). Kant benennt das Geschlechterverhältnis im Titel des Abschnittes als ein »Gegenverhältnis«, das entlang der Achse »schön« und »erhaben« verläuft – ein Gegenverhältnis, das auf einer heterosexuellen Matrix operiert, sich aber nicht um eine physiologische Grundlage bemüht, sondern sich ausschliesslich auf Charaktereigenschaften bezieht. Klar ist für Kant jedoch von Anfang an: Schön ist weiblich, erhaben ist männlich. Diese Charakterisierung des Ideals präzisiert er weiter: Männer sind auch schön, aber dieses Element soll in ihrem Charakter dazu dienen, ihre Erhabenheit zu stärken. Auch Frauen können erhaben sein; letztlich soll das jedoch lediglich ihre Schönheit unterstreichen. Schönheit und Erhabenheit sind somit Leitbegriffe für Weiblichkeit und Männlichkeit. Kants Präzisierung verdeutlicht, dass das Gegenverhältnis nicht als ein absolut ausschliessendes Verhältnis, das heisst als eine qualitative Differenz (vgl. Maihofer 2009: 28) gedacht ist. Stattdessen kann die jeweilige Charakterisierung als unterschiedliche Gewichtung und Ausformung gelesen werden. Zwischen den beiden Charakteren eröffnet sich im Text ein spannendes Spiel von Anziehung und Abgrenzung, wie ich im Folgenden aufzeigen werde.

Obwohl die beiden »Geschlechtscharaktere« nicht als sich vollständig ausschliessend gedacht sind, werden sie in Opposition zueinander skizziert. Kant nimmt eine Charakterisierung in Bezug auf Verstand, Tugend, Aussehen wie auch Wissen vor – und je nach Geschlecht werden die Bereiche unterschiedlich gefasst: Frauen handeln nicht aufgrund von Grundsätzen, sondern meiden etwas, weil es hässlich ist. Ihr Verstand ist nicht für tiefes Nachsinnen gemacht; sie sollen schliesslich empfinden und nicht »vernünfteln« (vgl. Beobachtungen A: 51ff.). Insofern das Erhabene eine Affinität zu moralischen Grundsätzen hat und ihm Eigenschaften wie ein »tiefer Verstand« (ebd. A: 52) zugeschrieben werden, wird das Schöne und damit das Weibliche deutlich als abgewerteter Charakter erkennbar, jedoch gekoppelt an den Versuch, gegenüber der weiblichen Leserschaft höflich zu bleiben: »Ich glaube schwerlich, dass das schöne Geschlecht der Grundsätze fähig sei, und ich hoffe dadurch nicht zu beleidigen, denn diese sind auch äusserst selten beim männlichen.« (Ebd. A: 56)

Mit dem Gegenverhältnis wird aber auch thematisiert, welchen Geschmack die Männer beim Anblick des »schöne[n] Geschlecht[s]« (ebd.) beweisen. Dabei unterscheidet Kant zunächst zwischen dem »derben« und dem »feinen Geschmack« (ebd. A: 64). Der derbe Geschmack befindet sich zu nahe am »Geschlechtstriebe« (ebd.: 63). Die Feinheiten im Charakter sind »leere Tändelei« (ebd. A: 64), denn es geht nur um das Geschlecht. Zwar wird hier auf einfältige und sichere Art die »Ordnung der Natur« (ebd.) befolgt, dies kann aber gerade deswegen auch leicht in Liederlichkeit ausarten: Jeder kann das entfachte Feuer befriedigen (vgl. ebd. A: 64f.). Ein feinerer Geschmack hingegen achtet auf das Äussere der Frauen. Ihre Gestalt kann moralisch oder unmoralisch sein – das Unmoralische ist hier durchaus

hübsch und wird von allen Männern gleichförmig beurteilt. Die Männer beurteilen einen moralischen Zug in ihrem Gesicht hingegen unterschiedlich, je nachdem wie es um ihr eigenes sittliches Gefühl bestellt ist.

Beim »derben Geschmack« (ebd. A 64) spielt die Individualität des Gegenübers also keine Rolle. Natur wird ohne kulturelle Überformung gedacht. Der »verfeinigte[] Geschmack« (ebd. A: 71) hingegen beschränkt die Triebe auf wenige Personen. Eine übertriebene Ausformung dieser Neigung kann nach Kant verhindern, dass die grosse »Endabsicht der Natur« (ebd.) erfüllt wird: Eine allzu distinguierte Person lässt sich selten glücklich machen. Mehr noch kann das Begehrte ein reines Produkt der Gedanken und Fantasie und damit ein Ideal sein, das die Natur ohnehin nur selten oder gar nie hervorbringt (vgl. ebd. A: 71f.). In dieser Passage blitzt eine Kulturkritik auf, insofern das allzu Distinguierte sich zu weit von der Natur entfernen kann. Andererseits wird die »grobe Neigung« (A 68) als naturgemäss, aber »unkultiviert« abgetan. Insgesamt justiert Kant hier seine Position zwischen »unkultiviertem« und »überkultiviertem« Begehren – in deren Mitte die bürgerliche Gesellschaft erkennbar wird.

In diesem gemittelten Bereich analysiert Kant das Gegenverhältnis als wechselseitige Einflussnahme: Das Frauenzimmer hat ein Gefühl für das Schöne in Bezug auf sich selbst, für das Edle in Bezug auf das männliche Geschlecht. Dasselbe gilt umgekehrt für die Männer. Kant verdeutlicht damit, dass die Zwecke der Natur den Mann noch stärker veredeln und die Frauen verschönern. So differenzieren und verstärken sich die »Geschlechtscharaktere«. Die Geschlechterdifferenz hat also eine innere Dynamik, deren in sich stützendes und erhaltendes Moment von Kant positiv herausgehoben wird. Die Abgrenzung gegen das allzu spezifizierte und unspezifizierte Begehren, die beide nicht Thema des Texts sein sollen, ist eine, die im Text dauernd vollzogen wird. Zugleich konturiert und strukturiert diese Abgrenzung den Bereich, der als das eigentliche Thema behandelt werden soll. Anders gesagt: Die bürgerliche Geschlechterordnung artikuliert sich hier durch eine permanente Abgrenzungsbewegung, indem die groben Neigungen als Nicht-Thema abgetan und ausgeschlossen werden, aber zugleich der bürgerlichen Geschlechterordnung ihre grundlegende Struktur geben: »[M]an mag nun um das Geheimnis so weit herumgehen, als man immer will, die Geschlechterneigung [liegt] doch allen den übrigen Reizen endlich zum Grunde [...].« (Ebd. A: 61f.) Und etwas später schreibt Kant: »Diese ganze Bezauberung ist im Grunde über den Geschlechtertrieb verbreitet. Die Natur verfolgt ihre grosse Absicht, und alle Feinigkeiten die sich hinzugesellen [...] entlehnen ihren Reiz doch am Ende aus eben derselben Quelle.« (Ebd. A: 64)

Die Reize, die noch so moralisch daherkommen mögen, entlehnen ihre Kraft aus dem natürlichen Begehren. Die Dynamik zwischen den Geschlechtern soll der Veredelung der Männer dienen und idealiter bestärken die Frauen diese würdevollen Eigenschaften (vgl. ebd. A: 76). Das wäre der positive, wünschenswerte und

ideale Effekt. Folgen die »Triebfedern [...] dem Winke der Natur« (ebd.), ist es richtig. Zugleich wird, wie ich bereits oben gezeigt habe, die »Geschlechterneigung« als Teil des »derben Geschmacks« ausgeschlossen und nicht als Thema der Beobachtungen aufgenommen. Damit erhält die Geschlechterneigung die Rolle, das heterosexuelle Gegenverhältnis grundsätzlich zu strukturieren und zu leiten. Insofern der grobe Trieb die natürliche Richtung angibt, erhält er zudem die Funktion der Grundlage für eine Kritik an überkultivierten Umgangsformen. Abweichungen können vor dem Hintergrund der Absicht der Natur erst als solche benannt und kritisiert werden. Zugleich bleibt dieses Begehren im Hintergrund und wird aus dem Themenbereich aktiv ausgeschlossen. Die Annahme der triebhaften Natur in Form des Geschlechtertriebs ist damit zugleich im Konzept des Gegenverhältnisses der Geschlechter eingeschlossen und ausgeschlossen. Der pure Trieb wirkt von aussen, justiert den kultivierten Trieb und bringt ihn im Idealfall auf den richtigen Pfad. Dieser ausgeschlossene Wegweiser strukturiert somit das »normale« Begehren in seiner inneren Ausgestaltung.

Kant beendet den Abschnitt mit Ausführungen zum ehelichen Leben und führt die teilweise überbordende Dynamik zwischen den »Geschlechtscharakteren« auf ein reguliertes Mass zurück:

»Indessen bringt es die weise Ordnung der Dinge so mit sich: daß alle diese Feinigkeiten und Zärtlichkeiten der Empfindung nur im Anfange ihre ganze Stärke haben, in der Folge aber durch Gemeinschaft und häusliche Angelegenheiten allmählich stumpfer werden und dann in vertrauliche Liebe ausarten, wo endlich die grosse Kunst darin besteht, noch genugsam Reste von jenen zu erhalten, damit Gleichgültigkeit und Überdruß nicht den ganzen Wert des Vergnügens aufheben, um dessentwillen es einzig und allein verlohnt hat, eine solche Verbindung einzugehen.« (Ebd. A: 81)

Die »wilde« Dynamik verliert ihre Stärke, die bürgerliche Ordnung wird durch ein Ehepaar hergestellt, das zusammen als Einheit funktioniert und das dennoch intern hierarchisch strukturiert bleibt. Der Verstand des Mannes und der Geschmack der Frau sollen diese Einheit leiten (vgl. ebd. A: 79) – eine Einheit, die wiederum zugleich den Einschluss und Ausschluss der triebhaften Natur nach sich zieht: Ein kleiner Stachel darf bleiben, die Neigung soll erhalten bleiben, doch die fundamentale Gefahr wird durch die Vereinigung gebannt.

Das »unkultivierte« Begehren hat ferner einen geografischen Ort: Kant verschränkt Annahmen über das menschliche Begehren mit eurozentrischen Vorstellungen über die Welt. Besonders deutlich zeigen das die Ausführungen zu den »Nationalcharakteren« in den *Beobachtungen*. So teilt Kant zunächst Franzosen, Italiener, Deutsche, Engländer und Spanier in verschiedene »Nationalcharaktere« ein: jene, die eher ein Gefühl für das Schöne haben, und jene, die eher ein Gefühl

des Erhabenen haben. Ob diese Unterschiede zufällig sind, ob sie von Zeitläufen, Regierungsarten oder dem Klima abhängen, all das interessiert ihn nicht (vgl. Fussnote in ebd. A: 80). Stattdessen fokussiert er auf Künste, Wissenschaft, Religion und Handel. Vor allem wird der Umgang der Völker mit den Frauen als Teil der ›Nationalcharaktere‹ geschildert. Die Franzos_en könnten ihren Witz, ihre Artigkeit und guten Manieren besonders gut zur Schau stellen, weshalb sie bei den Frauen besonders gut ankommen würden (vgl. ebd. A: 88f.). Die Deutschen hingegen verfahren eher methodisch in der Liebe (vgl. ebd. A: 90f.). Kant beschränkt die Charakterisierungen zunächst auf Europa, weitet sie aber im Verlauf des Texts auf andere Weltteile aus. Sie liefern für ihn jedoch kaum etwas Neues. Überhaupt gibt es ausserhalb Europas kein »Geschlechter-Verhältnis« (ebd. A: 105), das dem sinnlichen Reiz so viel Moralisches hinzufügen könnte. Dass die aussereuropäischen Verhältnisse nichts Neues darstellen, wird strukturell anhand einer Analogiebildung deutlich: Die Araber_ sind die Spanier_ des Orients, die Perser_ die Franzos_en von Asien, die Japaner_ können gut als Engländer_ ihres Weltteils angesehen werden, sind sie doch genauso standhaft und tapfer (vgl. ebd. A: 100f.). Allerdings begrenzt Kant die Analogie, sobald er auf Afrika zu sprechen kommt. Die Bewohner_innen dieses Weltteils überwinden das »Läppische« (ebd. A: 102) nicht. Und im Gegensatz zu den ›Weissen‹¹⁰ ist dort noch keiner aus dem niedrigsten Pöbel hervorgestiegen – was doch »unter den Weissen« (ebd. A: 102) ab und zu geschieht. Sie sind so plauderhaft, dass sie mit Prügel auseinandergejagt werden müssen. Auch halten sie das weibliche Geschlecht in tiefster Sklaverei (vgl. ebd. A: 102f.) – was kaum erstaunlich ist, denn »so wesentlich ist der Unterschied zwischen diesen zwei Menschengeschlechtern [den ›Weissen‹ und den ›Schwarzen‹, Anm. KH], und er scheint eben so gross in Ansehung der Gemütsfähigkeiten, als der Farbe nach zu sein.« (Ebd. A: 103)

Wenn Kant das Geschlechterverhältnis als Charakterisierungselement von ›Nationalcharakteren‹ annimmt, etabliert er damit einen Zirkelschluss: Der Grad der Kultivierung bestimmt einerseits das Geschlechterverhältnis, das Geschlechterverhältnis gibt aber zugleich andererseits Auskunft über den Grad der Zivilisierung. Der im vorherigen Abschnitt beschriebene zugleich ein- und ausgeschlossene »derbe Geschmack« wird von einer weiteren Ausgrenzung begleitet. Während der Rest der Welt durchaus noch in Bezug auf Europa charakterisiert werden kann, liegt Afrika in einem Bereich jenseits des kultivierten Geschmacks – sprich: ausserhalb der Analogie. Bei nicht-weissen Menschen lässt sich kein moralisches Gefühl mehr

10 Im Folgenden wird die substantivierte Form ›Weisse‹ mit einfachen Anführungszeichen geschrieben. Bei der adjektivischen Verwendung lasse ich diese Anführungszeichen weg, da hier nur eine Eigenschaft der Person benannt wird und sprachlich die Person nicht in der Hautfarbe aufgeht. Das gleiche gilt in Bezug auf ›Schwarze‹ und schwarz.

ausmachen und eine fundamentale Kluft verhindert jeglichen Vergleich mit ›Weissen‹. Das ›unkultivierte‹ Begehren dient also im Abschnitt über das Geschlechterverhältnis durchaus noch als Orientierungspunkt. Im späteren Abschnitt findet sich dann eine markante Abgrenzung gegenüber afrikanischen Menschen. Ihre Charakterisierung legitimiert ein autoritäres Eingreifen von ›Weissen‹ und damit letztlich auch das koloniale Unterfangen.

Die Annahme, es gebe einen grundlegenden Unterschied zwischen weissen und schwarzen Menschen, lässt sich in den Aufsätzen zu den ›Menschenrassen‹ weiterverfolgen. Wie die Auseinandersetzung zwischen Kant und Georg Forster zeigen wird, dient dieser Unterschied als Legitimierung einer Klassifikation der Menschen in unterschiedliche ›Rassen‹ – eine Legitimierung, die deshalb wirken kann, weil die Annahme, dass weisse und schwarze Menschen einen Gegensatz bilden, als selbstverständlich deklariert werden konnte. Der Text *Beobachtungen* präsentiert ein Tableau, das von einem begrenzten Raum ausgeht, der durch Beschreibungen erfasst werden kann. Einzelne Elemente darin werden charakterisiert, also deren spezifische Merkmale hervorgehoben und von den anderen Elementen des Tableaus abgegrenzt. Wie ich im letzten Abschnitt argumentieren werde, lassen sich die *Beobachtungen* und die *Physische Geographie* der klassischen Episteme zuordnen, wie sie Foucault in seinem Buch *Die Ordnung der Dinge* (1971) beschrieben hat. Damit folgen beide Texte einer grundsätzlich anderen Logik als die Theorien zu den ›Menschenrassen‹, die Kant ab 1775 veröffentlicht hat. Mit Foucaults Studie kann also eine grundlegende Diskontinuität zwischen den vorkritischen Texten und den Theorien zu den ›Menschenrassen‹ erfasst werden, die weit über das kantische Werk hinausgreift. Dass jedoch die Einteilung in vorkritische und kritische Schriften mit diesem Wechsel der Episteme übereinstimmt, hängt damit zusammen, dass nach Foucault gerade Kants *Kritik der reinen Vernunft* den Umbruch von der klassischen zur modernen Episteme markiert (vgl. ebd.: 299).¹¹

2.3 Foucault und der Umbruch von der klassischen zur modernen Episteme

Foucault argumentiert in seinem Buch *Die Ordnung der Dinge* (1971), dass sich durch einen grundlegenden Wechsel der Episteme am Ende des 18. Jahrhunderts die Bereiche des Lebens, der Sprache und der Arbeit herausgebildet haben. Die folgende, etwas schematische Darstellung konzentriert sich auf den Bereich des Le-

11 Die posthume Publikation *Einführung in Kants Anthropologie* (2010) macht kenntlich, dass sich Foucault durchaus intensiver mit der kantischen Philosophie auseinandergesetzt hat – und zwar vor dem Verfassen der *Ordnung der Dinge*. Für eine ausführliche Studie zur Relevanz von Kant für Foucault siehe Hemminger (2004).

bens, der in der klassischen Episteme der Naturgeschichte entspricht. In der klassischen Episteme wird die Naturgeschichte als Tableau verstanden, in dem die unterschiedlichen Lebewesen durch Ähnlichkeiten und Unterschiede organisiert sind. Das wissenschaftliche Arbeiten besteht in der Beschreibung dieser Ähnlichkeiten und Unterschiede, wobei nach Foucault die Botanik hier eine herausragende Rolle spielt. Dieser Zugriff auf Lebewesen orientiert sich am Sichtbaren, das in ein klassifikatorisches System überführt wird, wie Foucault mit Verweis auf Carl von Linné verdeutlicht. Das Feld des Sichtbaren wird auf ein System von Variablen zurückgeführt, deren Variation erfasst wird (vgl. ebd.: 178). Die maximale Ausbreitung dieses Tableaus korreliert mit der Erdoberfläche. Innerhalb dieser Begrenzung wird versucht, die maximale Ausbreitung der Lebewesen zu erfassen. Mit dieser Sichtweise ist die These verbunden, dass es in der Natur eine durchgängige Kontinuität gibt: »Man kann es [das erkenntnistheoretische Fundament, Anm. KH] mit einem Wort definieren, indem man sagt, daß im klassischen Wissen die Kenntnis der empirischen Einzelwesen nicht anders als durch eine kontinuierliche, geordnete und allgemeine Übersicht (tableau) aller möglichen Unterschiede erworben werden kann.« (Ebd.: 188). Durch diese Annahme der Kontinuität lassen sich auch fehlende Lebewesen bestimmen, wie in der Frage nach dem Missing Link zwischen Menschen und Affen diskutiert wurde (vgl. dazu Kapitel 3.4.1).

Mit diesem Tableau verbindet sich auch eine zeitliche Dimension, die jedoch die Logik des Tableaus nicht infrage stellt, sondern als Ergänzung zur grundsätzlich synchronen Struktur verstanden wird. So ermöglicht es die zeitliche Dimension beispielsweise, fehlende Elemente in der Natur als historischen Ereignissen geschuldet zu verstehen. Der zeitliche Ablauf bleibt den Lebewesen dabei äusserlich, da er vielmehr die Welt, in der sich diese Lebewesen befinden, betrifft als die Lebewesen selbst (vgl. ebd.: 193). In der klassischen Episteme ist ein spezifisches Verhältnis zwischen Natur und Sprache zu beobachten: Die Taxinomie ist eine »fundamentale Anordnung des Wissens, das die Erkenntnis der Wesen nach der Möglichkeit ordnet, sie in einem System von Namen zu repräsentieren« (ebd.: 203). Benennung und Klassifizierung der Lebewesen folgen der Logik der Sprache, womit zwischen diesen beiden Bereichen eine grundlegende Isomorphie (vgl. ebd.: 284) angenommen wird. Die Ordnung, in die die Naturbeobachtung gebracht wird, folgt der Logik der Sprache (vgl. ebd.: 171f.) – es gibt in diesem Sinne keine eigene Logik der Natur, die der Logik der Sprache entgegenstehen würde, vielmehr sind beide deckungsgleich.

Mit dieser Charakterisierung der klassischen Episteme sind meines Erachtens die zentrale Logik, die die *Beobachtungen* strukturiert, aber auch das Vorgehen des Zusammentragens von Informationen in der *Physischen Geographie* gut erfasst. In beiden Texten ist die Beschreibung die zentrale Herangehensweise, in den *Beobachtungen* ist der Begriff des Charakters explizit leitend für die Bündelung bestimmter Merkmale, die in ihrer spezifischen Konstellation das jeweilige Objekt erfassen.

Während die klassische Episteme geprägt ist von der Isomorphie zwischen der Logik der Sprache und der Logik der Natur, entsteht in der modernen Episteme zwischen diesen beiden Bereichen eine Kluft. Die Achsen beider Bereiche lösen sich und drehen sich senkrecht zueinander (vgl. ebd.: 284). Dieser Vorgang spiegelt sich in einer Unterscheidung zwischen Schulgattung und Naturgattung wider, die Kant in seinem Aufsatz *Verschiedene Rassen* (Erstpublikation 1775) nur beiläufig vornimmt und im Aufsatz *Bestimmung* in Nominalgattung und Realgattung umbenennt (vgl. Kapitel 3.2.1). Damit markiert Kant, dass es hinter der sprachlichen Anordnung von Lebewesen eine andere, durch die Natur vorgegebene Ordnung gibt, die erforscht werden kann. Der Natur wird so ein eigener, von der Sprache losgelöster Bereich zugeordnet.

Mit dieser Etablierung des Bereichs der Natur geht einher, dass nun nicht mehr das Sichtbare die Grundlage bildet, sondern ein dahinter liegendes, inneres Prinzip angenommen wird, von dem der sichtbare Bereich lediglich der Ausdruck ist. Dieses innere Prinzip ist jenes der Organisation. Die einzelnen Merkmale werden nicht mehr arbiträr gruppiert, sondern in einen Bezug zueinander gestellt. Dadurch erhalten die Merkmale in einer Organisation eine Funktion, womit zugleich die Merkmale in eine hierarchische Ordnung gebracht werden. Verbunden damit rückt die Reproduktion der Lebewesen in den Fokus. Jene Merkmale, die durch ihren Beitrag zur Reproduktion bestimmt werden, werden für die gesamte Disposition der Einzelwesen bestimmend. In diesem Kontext wird der Begriff des Lebens unerlässlich, was sich auch darin äussert, dass in der Folge das Organische radikal vom Anorganischen getrennt wird (vgl. ebd.: 280ff.).

Die folgenden Kapitel zum Begriff der ›Rasse‹ und zur teleologischen Urteilkraft werden aufzeigen, dass diese Charakterisierung der modernen Episteme durchaus auf Kant zutreffen. Das Verständnis von Lebewesen als organisierte Wesen konkretisiert sich in der *Kritik der Urteilkraft*. Allerdings nimmt Kant eine etwas spezielle Position ein, da er einen spezifisch kritischen Zugang zur Naturbetrachtung ausformuliert. Dennoch lässt sich nachweisen, dass der Begriff der ›Menschenrasse‹ sowie das Othering in der Geschichtsphilosophie und in der Ästhetik sich in dieser modernen Episteme artikulieren.

3 Entwicklungen und Verwicklungen des Begriffs der ›Menschenrasse‹

Lange Zeit wurden die Schriften Kants zum Begriff der ›Menschenrasse¹ in der Philosophie nicht beachtet. Dies begann sich ab den 1990er Jahren unter anderem mit den Interventionen von Tsenay Serequeberhan (1996, 1997), Emmanuel Chukwudi Eze (1998) und im deutschsprachigen Raum mit dem Aufsatz von Alex Sutter (1989) oder dem Buch von Gudrun Hentges (1999) zu ändern. Insbesondere im englischsprachigen Raum hat sich seither eine Debatte über den innovativen Gehalt, aber auch über die philosophische Relevanz der kantischen Rassentheorien entsponnen, die noch nicht abgeschlossen ist.² Dabei ist das Interesse von unterschiedlichen Zugängen geprägt. Einige der Beiträge diskutieren, wie Kant in die zeitgenössische europäische Diskussion über menschliche Differenzen einzuordnen ist (beispielsweise Sloan 1979, 2002, 2006 und 2014, Bernasconi 2001, 2006). Zammito (2006) bringt die Texte zu den Rassentheorien in Verbindung mit Kants Biografie und insbesondere seiner akademischen Karriere. Eine andere Gruppe von Beiträgen stellt die Frage nach der Verbindung der Rassentheorien mit anderen Teilen der kritischen Philosophie, wobei hier auf die Moralphilosophie (Eze 1998) und spezifischer auf den kategorischen Imperativ (Zammito 2006, Farr 2002) oder den Kosmopolitismus (Kleingeld 2007, 2014) fokussiert wird. Mit der folgenden Diskussion einzelner Beiträge soll kein allgemeiner Überblick über die Sekundärliteratur gegeben werden. Vielmehr möchte ich erste Thesen zum Verhältnis der Rassentheorien zu Kritik, Othering und Selbstaffirmation herleiten. Das Kapitel

1 Ich spreche ohne Anführungszeichen von Rassentheorie, da es sich hierbei um eine Theoriebildung mit dem Begriff ›Rasse‹ im Zentrum handelt und weniger um die Behauptung der Existenz von ›Rassen‹. Einige deutschsprachige Beiträge wählen für ›Rasse‹ die Schreibweise ›Race‹, da Kant diese französische Schreibweise beispielsweise im Titel *Von den verschiedenen Racen der Menschen* – jedoch inkonsequent – verwendet und um eine historische Distanz einzufügen. Das vorliegende Kapitel handelt grundsätzlich von der Konstruktion und Etablierung des Begriffs ›Rasse‹ in der Philosophie, dennoch schien es mir zur Verdeutlichung angebracht, mich von der Annahme einer bestehenden, biologischen Realität von ›Menschenrassen‹ durch einfache Anführungszeichen zu distanzieren.

2 Für eine aktuelle Übersicht der englischsprachigen Literatur vgl. Mikkelsen (2014: 3ff.).

soll deutlich machen, dass Kant eine durchaus komplexe Theorie entwickelt hat, die sich nicht aus der Verwicklung mit der kritischen Philosophie herauslösen lässt und zugleich in die zeitgenössischen Naturtheorie-Debatten tief eingebunden ist.

Pauline Kleingeld (2007 und 2014) vertritt sowohl in Bezug auf den Rassismus wie auch den Kolonialismus bei Kant eine These des Wandels: Sie zeigt zunächst auf, dass Kant eine Theorie der ›Menschenrassen‹ erarbeitet hat und damit verbunden die Vorstellung einer rassistischen Hierarchie vertritt. Zudem finden sich auch Textstellen, in denen er den Kolonialismus verteidigt. Solche Aussagen beschränken sich nicht etwa auf die vorkritische Zeit, sondern können auch in jener Zeit gefunden werden, in der Kant die kritische Philosophie erarbeitete. Kleingeld stellt jedoch in den 1790er Jahren eine Wende fest, die sie in den Schriften zum kosmopolitischen Recht (*Zum ewigen Frieden* [1795] und *Metaphysik der Sitten* [1797]) ausmacht. Im Gegensatz zu den früheren Publikationen erwähnt Kant in diesen Texten keine rassistischen Hierarchien mehr. Stattdessen entwickelt er eine egalitäre Sicht auf ›Rassen‹ und spricht allen ›Nicht-Weissen‹ einen vollen juristischen Status zu. Er verurteilt die koloniale Eroberung und Aneignung von fremdem Land und fordert ein Vorgehen der gegenseitigen Vertragsschliessung. Das Unwissen anderer solle nicht ausgenutzt werden. Zudem weist Kleingeld darauf hin, dass sich Kant eindeutig gegen die Sklaverei wendet und sich mit den kosmopolitischen Überlegungen eine Welt vorstellt, in der Menschen mit unterschiedlicher Hautfarbe und von verschiedenen Kontinenten eine friedvolle Beziehung miteinander aufbauen können.

Kleingeld positioniert sich mit dieser Lesart gegen jene Interpret_innen, welche die Rassentheorien und den Rassismus Kants als isolierbaren Aspekt betrachten, die nicht den Kern der kantischen Philosophie betreffen würden und damit lediglich den persönlichen Vorurteilen Kants geschuldet seien.³ In Abgrenzung dazu sieht sie eine Verbindung der Erörterungen zu den ›Menschenrassen‹ mit den moralischen und politischen Theorien Kants. Da die Theorien zu den ›Menschenrassen‹ explizit aus einer naturtheoretischen Sicht geschrieben sind, stellt sich die Frage, welchen Bezug diese naturtheoretischen Schriften zum Kosmopolitismus haben könnten. Kleingeld argumentiert, die kantischen Rassentheorien seien begleitet von Aussagen, die den naturtheoretischen Rahmen verlassen und deshalb mit den politischen Schriften in Bezug gesetzt werden können:

3 Kleingeld (2007: 582) macht richtigerweise kenntlich, dass es in der Philosophie nach wie vor üblich ist, Kants Rassismus zu bedauern, jedoch zugleich zu versichern, dass sich dieser am Rande seiner Philosophie befinde. Somit wird behauptet, diese Schriften liessen sich leicht vom kritischen Hauptwerk isolieren. Bernasconi (2006: 73) sieht eine Trennung zwischen Wissenschaft und Philosophie am Werk, die eine Rezeption dieser Texte verhindert hat. Damit wird deutlich, dass die Lektüre der kantischen Rassentheorien mitverhandeln muss, was gegenwärtig zum Bereich der Philosophie gehörend gezählt wird.

»Although Kant's own *definition* of race as such is formulated merely in terms of heritable differences in physical appearance, he nevertheless connects his understanding of race with a hierarchical account according to which the races *also* vary greatly in their capacities for agency and their powers of intellect.« (Kleingeld 2007: 574, Betonung i.O.).

Auf dieser Grundlage besteht also eine Verbindung zum politischen Denken Kants und somit können »second thoughts« (ebd. 573), also eine Revision des Rassismus und des kolonialistischen Denkens aufgezeigt werden. Kleingeld rückt so die Frage nach der Verbindung der Rassenschriften mit dem moralischen und politischen Denken ins Zentrum und liefert einen Beitrag dazu, ein komplexeres Bild von Kant zu entwickeln, das die Rassentheorien philosophisch ernst nimmt, sich jedoch einer einfachen Beurteilung Kants als Rassisten oder antikolonialen Denker entzieht.⁴

Gegen diese Argumente lassen sich jedoch durchaus einige Einwände vorbringen. Robert Bernasconi (2011) bezweifelt, dass sich Kant von seinen wissenschaftlichen Rassentheorien oder dem Rassismus verabschiedet hat – auch wenn Kant durchaus eine Neubeurteilung der Sklaverei vorgenommen hat. Grundsätzlich sieht Bernasconi Kants Universalismus und seine Naturphilosophie in einem Spannungsverhältnis, da in der Naturphilosophie Gewalt autorisiert wird, die zugleich aus der moralischen Perspektive verurteilt wird. Dieses Spannungsverhältnis sieht Bernasconi jedoch an keiner Stelle in Kants Werk aufgehoben. Genauer argumentiert er: Aus philosophiehistorischer Sicht könne nicht angenommen werden, dass Kants Kosmopolitismus eine Antwort auf den Rassismus darstellt, da der Widerspruch, der heute zwischen den Rassentheorien und dem Kosmopolitismus gesehen werde, in historischer Hinsicht nicht unterstellt werden darf. Der Universalismus im 18. Jahrhundert wurde nicht so strikt verstanden, wie dies heute getan werde. Am Beispiel des Patriotismus zeigt Bernasconi auf, dass dieser ohne Probleme mit dem kosmopolitischen Denken Kants verbunden sei. Ob analog dazu eine ähnliche Aussage zur Verbindung mit den Rassentheorien gemacht werden kann, lasse sich nur vermuten, aber kaum beweisen (vgl. ebd.: 295f.). Darüber hinaus verweist Bernasconi darauf, dass Kant die Aufsätze zu den Rassentheorien, die erstmals 1775, 1785 und 1788 erschienen, zu einem späteren Zeitpunkt nochmals publizieren liess. Dabei fällt das letzte Publikationsdatum auf das Jahr 1799. Somit stellt sich die Frage, warum Kant diese theoretischen Erörterungen zu den ›Menschenrassen‹ erneut veröffentlichte, obwohl er sich davon bereits distanziert haben soll (vgl. ebd.: 311).

4 Kleingelds Interesse an den Rassentheorien ist geleitet von der Frage nach der Kompatibilität mit der universalistischen Moral. Sie spitzt dies auf die Frage zu: »Was Kant an inconsistent universalist, or, as has been argued recently, a consistent inegalitarian?« (Ebd.: 576)

Nebst diesen Einwänden aus historischer Sicht lässt sich ein weiterer Einwand gegen Kleingelds Theorie des Wandels geltend machen. Der Bruch, den Kleingeld in Bezug auf Kant feststellt, fokussiert auf die Hierarchisierung von ›Rassen‹ und stuft lediglich diese als problematisch ein. Den Begriff selbst, der mit diesen Texten wissenschaftlich legitimiert wird, erachtet sie nicht als problematisch. Vielmehr sind es die damit verbundenen Zuschreibungen von moralischen und/oder intellektuellen Fähigkeiten, die sie als rassistisch einstuft. Nur auf dieser Grundlage kann sie sinnvoll argumentieren, Kant habe eine Revision seines Rassismus vorgenommen. Sie hält jedoch selbst fest, dass Kant seinen Begriff der ›Rassen‹ als biologische Kategorie durchaus beibehalten habe (vgl. Kleingeld 2007: 592).

In einem ersten Schritt möchte ich – zunächst noch losgelöst von der genauen Lektüre der kantischen Texte – aus einer post_kolonialen Perspektive herleiten, inwiefern die europäische philosophische und wissenschaftliche Diskussion des Begriffs ›Rasse‹ in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts grundsätzlich zu problematisieren ist. Zugleich soll deutlich werden, in welcher grundlegenden Ambivalenz die Beschäftigung mit dem wissenschaftlichen Rassismus in der kritischen Philosophie verwoben ist. Obwohl damit der Fokus auf dem Begriff ›Rasse‹ liegt, impliziert dies nicht, dass andere Kategorisierungsversuche, die zeitgenössisch vorgenommen wurden, nicht auch zu problematisieren sind. Der Fokus auf den Begriff ist jedoch darin begründet, dass dieser Begriff durch Kants Schriften theoretisch so ausgestattet wurde, dass es sich im Folgenden für andere Wissenschaftler wie Blumenbach lohnte, darauf zurückzugreifen, wie Eze (1998) und Bernasconi (2001) aufgezeigt haben. In einem ausführlicheren zweiten Teil soll deshalb dargelegt werden, wie Kant diesen Begriff als vernünftigen legitimiert hat. Zu diesem Zweck unterziehe ich die zwei ersten Texte einer genauen Lektüre und zeige auf, welche Verbindungslinien sich zur *Kritik der reinen Vernunft* ergeben. In einem dritten Teil verorte ich Kant in der zeitgenössischen Debatte um Differenzen zwischen Menschen. Ausführlicher greife ich dabei den Beitrag von Georg Forster auf, der direkt auf Kants Theorien zu den ›Menschenrassen‹ reagiert hat. In seinem dritten Aufsatz greift Kant dessen Einwände auf und verteidigt in Auseinandersetzung mit Forster erneut seine Ideen. Dieser Aufsatz konzentriert sich auf eine Methodenreflexion und kann deshalb als Scharnier zwischen der Theorie zu den ›Menschenrassen‹ und dem naturteleologischen Denken gelesen werden.

3.1 ›Rasse‹, Rassismus und Eurozentrismus

Mit der Hinterfragung, ob nicht nur ein hierarchisiertes Verständnis von ›Rassen‹, sondern auch der Begriff selbst problematisiert werden kann, soll nicht für eine Engführung von ›Rasse‹ mit Rassismus plädiert werden. Rassismus funktioniert nicht nur über den Begriff ›Rasse‹, auch wenn dies der Begriff Rassismus nahe-

legt. Wie Wulf D. Hund (2007) darlegt, ist Rassismus genauso an Begriffe wie ›Kultivierte‹/›Barbaren‹, ›Reine‹/›Unreine‹ oder ›Zivilisierte‹/›Wilde‹ gekoppelt. In seinem Aufsatz zu Kant verdeutlicht er, dass eine Einengung auf ›Rasse‹ verdeckt, dass sich in Kants Vorlesungen, Korrespondenzen und Texten ein Konglomerat von antisemitischen, antiziganistischen und orientalistischen Argumenten und Stereotypen findet (Hund 2011: 69).

Einen Einwand völlig anderer Art gegen eine solche Engführung von Rassismus trägt Michel Foucault (2014) vor.⁵ Er argumentiert, dass nicht jede historische Verwendung des Konzepts ›Rasse‹ als Rassismus verstanden werden muss. Jenen ›Rassen‹-Diskurs, der als Rassismus zu verstehen ist, verortet er am Ende des 19. Jahrhunderts, da der Diskurs erst dann eine rassistische Umschrift erfährt. Den vorgängigen nicht-rassistischen ›Rassen‹-Diskurs lokalisiert Foucault zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Dieser Diskurs trat als Gegengeschichte zur hegemonialen Geschichtsschreibung auf den Plan: Über den Begriff der ›Rasse‹ wurde erstmals eine epistemologische Spaltung in die Geschichtsschreibung eingeführt, die sonst als Geschichte der Gewinner_ die jeweils gegenwärtigen Machthaber_ legitimierte. Dieser ›Rassen‹-Diskurs führte eine Heterogenität ein, die es möglich machte, eine Geschichte der Verlierer_ zu schreiben (vgl. ebd.: 87). Insofern hat nach Foucault dieser erste europäische ›Rassen‹-Diskurs die Funktion, unterworfenen Wissen zutage zu bringen. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts finden sich dann zwei Umschriften dieses ›Rassen‹-Diskurses: einerseits die biologische Umschrift, die zur Geburt der Theorie der ›Rassen‹ im historisch-biologischen Sinne führt, andererseits eine Neuformulierung als Geschichte des Klassenkampfes, wobei hier versucht wurde, die Spuren des ›Rassen‹-Konfliktes zu tilgen (vgl. ebd.: 79f.). Zum Ende des 19. Jahrhunderts lokalisiert Foucault dann eine Wiederaufnahme und erneute Modifikation des biologischen Diskurses, den er in Verbindung mit früheren Diskursen bringt (vgl. ebd.: 82).⁶

Diese Herangehensweise von Foucault macht deutlich, dass der Begriff ›Rasse‹ in seiner spezifischen Positionierung und Funktion in den damit verbundenen Diskursen und Machtverhältnissen untersucht werden muss. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entfachte eine Diskussion, in der Fragen nach dem Unterschied zwischen Tieren und Menschen, Fragen nach den Unterschieden zwischen den Menschen und die Frage, wie ein neues Lebewesen entsteht, verwoben wurden mit ontologischen, metaphysischen, theologischen und auch historischen Fragen. Die Diskussion um ›Rasse‹, die darin zu verorten ist, geht in diesem Feld einher mit

5 Eine gute Zusammenfassung von Foucaults Hauptthesen gibt Taylor (2011).

6 Interessanterweise erwähnt Foucault, dass der zeitlich weit zurückgreifende Rassen-Diskurs »zu Zwecken des gesellschaftlichen Konservatismus und zum Teil zu kolonialen Herrschaftszwecken« (ebd.: 82) gedient hat, ordnet jedoch diese Epoche nicht dem rassistischen Diskurs zu. Diese Bezeichnung soll nach Foucault einer bestimmten Diskurs-Episode, jener am Ende des 19. Jahrhunderts, vorbehalten bleiben.

Fragen zur Natur der Menschen und der Stellung der Menschen in der Welt. Dass sich in dieser Zeit solche Diskussionen über die Natur und Stellung des Menschen entsponnen haben, ist mit den kolonialen Eroberungen und dem transatlantischen Sklavenhandel in Verbindung zu bringen. In diesem Kontext diskutiert Tsenay Serequeberhan (1997, 1996) die kantischen Texte. Er argumentiert, die westliche Philosophie habe den Begründungs- und Legitimationsdiskurs für die koloniale Expansion Europas geliefert. Damit stellt er die klassischen philosophischen Texte in einen Zusammenhang mit dem Kolonialismus und sieht die Wissensproduktion und auch -reflexion als Beitrag zum kolonialen Unternehmen. Sich mit den klassischen Texten der westlichen Philosophie kritisch auseinanderzusetzen, bedeutet für Serequeberhan, den Okzident mit seinem eurozentristischen Fundament zu konfrontieren (vgl. Serequeberhan 1996: 335). Dabei definiert Serequeberhan den Eurozentrismus folgendermassen: »Eurocentrism is grounded at its core in the metaphysical belief or Idea (Idee) that European existence is qualitatively superior to other forms of human life.« (Ebd.: 333) Die Begriffsvariation (»the metaphysical belief or Idea«) erweitert Serequeberhan noch, wenn er von der allgemeinen Philosophie, vom Prätext oder vom Mythos der Überlegenheit Europas spricht. Anhand der historisch-politischen Schriften Kants zeichnet er nach, inwiefern Europa als Modell und Standard gesetzt wird. Durch diesen Bezugspunkt erscheinen ausser-europäische Gesellschaften, Kulturen und Geschichten als mangelhaft. Mit Lyotard argumentierend charakterisiert Serequeberhan die Moderne als Entdeckung des Mangels an Realität in der Realität – eine Nicht-Realität, die Gesellschaften zugesprochen wird, die eine nicht-kapitalistische Gesellschaftsformation aufweisen. Dieses Attestieren von Nicht-Realität entspricht der Herstellung von Leere durch Tod und Zerstörung und zugleich der Erschaffung neuer Realitäten – dem Abbild Europas in verschiedenen Teilen der Welt (vgl. Serequeberhan 1997: 143f.). Dass dieser Prozess als Normalität erscheinen kann, sieht Serequeberhan als Leistung der Philosophie an.

Serequeberhans Ansatz macht deutlich, dass die Kritik am Eurozentrismus nicht nur einem historischen Interesse geschuldet ist. Kant nimmt deshalb eine zentrale Rolle ein, weil sich sowohl die kontinentale als auch die analytische Philosophie nach wie vor auf ihn beziehen. Das eurozentristische Fundament muss aufgearbeitet werden, damit neue philosophische Ansätze sich davon lösen können. Im Aufsatz von 1996 diskutiert er pointiert kritische Denker_innen wie Cornelius Castoriadis, Lewis White Beck, Michel Foucault, Jürgen Habermas und Hannah Arendt und zeigt dabei auf, dass die gegenwärtige kritische Philosophie es versäumt, die durch Kant infrage gestellte Menschlichkeit nicht-europäischer Menschen zur Kenntnis zu nehmen und deren Tragweite zu erkennen. Damit teilen diese Denker_innen nach wie vor die metaphysische Idee des Eurozentrismus (Serequeberhan 1996: 336ff.). Es gibt kein Ausserhalb dieses philosophischen Diskur-

ses, von wo aus eine de-strukturierende Kritik vorgenommen werden kann.⁷ Dies wird besonders darin deutlich, dass Serequeberhan den Eurozentrismus als Idee versteht, die er mit Rückgriff auf Kant erläutert. Damit ist auch seine Kritik von jener Philosophie informiert, deren Eurozentrismus er anprangert. Allerdings diskutiert er nicht weiter, inwiefern die Idee des Eurozentrismus auf der gleichen Ebene steht wie andere Ideen, die Kant vor Augen hat.

Grundsätzlich machen die Beiträge von Serequeberhan deutlich, dass die kantischen Texte im Rahmen eines kolonialen Machtverhältnisses verortet werden müssen. Die Klassifizierung und Hierarchisierung von Menschen gehen einher mit der Praxis der Unterwerfung, Ausbeutung und Verschleppung nicht-europäischer Menschen. Zudem wird deutlich, dass es nicht nur um die Verschränkung der Theoretisierung von Differenzen zwischen Menschen mit kolonialen Praktiken geht, sondern die Wissensproduktion selbst als Teil der Machtausübung verstanden werden kann. Die Klassifizierung von Menschen ist ein Akt der Fremdzuschreibung, der sich über Selbstbeschreibungen hinwegsetzt. In der europäischen Diskussion im 18. Jahrhundert wird nicht danach gefragt, durch welche Kategorien, Verbindungen oder auch welches Aussehen sich nicht-europäische Menschen selbst definieren. Vielmehr wird hier eine Nicht-Realität, eine Leere vorausgesetzt und diese damit letztlich auch hergestellt, die mit der europäischen Kategorisierung gefüllt werden kann.

Wie oben hergeleitet, nimmt Kleingeld eine Unterscheidung zwischen Rassismus und Rassentheorie vor. Die Verortung Kants im Kontext des Kolonialismus macht dagegen deutlich, dass auch die Kategorisierung von Menschen in ›Rassen‹ problematisch ist und nicht nur die Hierarchisierung unterschiedlicher ›Rassen‹. Die Entgegensetzung von Rassentheorie und Rassismus impliziert, dass eine wissenschaftliche Diskussion über Differenzen nicht rassistisch sein kann. Der Rassismus wird so konzipiert, dass er nur ausserhalb des sauberen wissenschaftlichen Vorgehens, also in der illegitimen Durchmischung von Wissensfeldern, auftreten kann. Im Folgenden dient diese Verortung der kantischen Schriften im Kolonialismus als Ausgangspunkt der Interpretation. Im Zentrum stehen jedoch zwei unterschiedliche Fragen, die jedoch beide aufzeigen sollen, wie es Kant gelingen konnte, den Begriff ›Rasse‹ so zu fundieren, dass er von anderen aufgegriffen wurde. Meine These ist, ihm gelingt diese Legitimationsleistung, indem er sich auf bestimmte Positionen innerhalb der breiten Diskussion, die über die lebendige Natur geführt wurde, positiv oder negativ bezieht. Zugleich – und dieser Punkt ist für die generelle Fragestellung des Zusammenhangs von Othering, Selbstaffirmation und Kritik von grosser Wichtigkeit – legitimiert er den Begriff auf der Grundlage der

7 In einer Fussnote im Text von 1996 verdeutlicht Serequeberhan, dass durch die destruktive Kritik aufgezeigt werden soll, wie historisch kontingente Vorurteile als Wahrheit der menschlichen historischen Existenz werden (vgl. Serequeberhan 1996: 351, FN 5).

kritischen Philosophie und deklariert ihn als sinnvoll und vernünftig. In diesem Zusammenhang greift es zu kurz, sich nur auf den konkreten Begriff der ›Rasse‹ zu konzentrieren. Vielmehr muss das mit diesem Begriff verbundene naturhistorische Denken in den Blick genommen werden.

3.2 Kritische Entwicklungen des Begriffs der ›Menschenrasse‹⁸

Inwiefern eine Verbindung der Rassentheorien mit dem kritischen Denken besteht, ist in der aktuellen Forschung umstritten. So gibt es in der gegenwärtigen Debatte kein einheitliches Verständnis davon, welchen theoretischen Status der Begriff ›Rasse‹ bei Kant einnimmt. Eze (1998: 124) liest den Begriff ›Rasse‹ als transzendente Idee, auch wenn sich bei Kant widersprüchliche Ansätze fänden. Hill und Boxill (2001: 454) argumentieren, dass nach Kant die Erfahrung alleine bestimmen könne, ob es so etwas wie ›Rassen‹ gibt oder ob die rassische Klassifizierung, die Kant anbietet, korrekt ist. Demgegenüber stellt Lagier (2004: 110f.) wiederum klar, dass eine Kritik, die an Kants Diskussion der empirischen Gegebenheiten orientiert ist und seine Einteilung der Menschen in vier ›Grundrassen‹ anvisiert, nicht den Kern treffe, da es Kant um eine wissenschaftliche Methodendiskussion gehe.⁹ Deshalb werden im Folgenden die drei einschlägigen Texte auf ihren kritischen und transzendentalen Gehalt hin analysiert. Meine Lektüre der Werke *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* (1775/1777), *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* (1785) sowie *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (1788)¹⁰ konzentriert sich in einem ersten Schritt auf die darin formulierten expliziten und impliziten theoretischen Ansprüche. Der erste Aufsatz wurde ein paar Jahre vor der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) publiziert. Um jedoch das geschichtliche Denken, mit dem die Rassentheorien verbunden ist, genauer zu verstehen, greife ich auf Erörterungen zum Thema Zeit in der *Kritik der reinen Vernunft* zurück. Diese Verbindung macht deutlich, wie sehr der Aufsatz bereits auf kritischen Einsichten fusst. Zugleich wird deutlich, dass das im Aufsatz formulierte Anliegen über die *Kritik der reinen Vernunft* hinausreicht. In der Diskussion über ›Rassen‹ formuliert Kant Thesen, die erst in der *Kritik der Urteilskraft* grundlegend reflektiert werden. Die beiden späteren Aufsätze nehmen diese Theorie wieder auf, vertiefen die theoretische Reflexion, aber revidieren auch einige Punkte.

8 Die folgenden Ausführungen beruhen auf Überlegungen aus meinem Aufsatz *Kritische Entwicklungen des kultivierten Begehrens* (Hostettler 2014), wurden aber stark überarbeitet.

9 Diese Frage lässt sich meiner Einschätzung nach erst durch den Einbezug der *Kritik der Urteilskraft* klären.

10 Die Titel werden im Folgenden mit *Verschiedene Rassen* (Von den verschiedenen Rassen der Menschen), *Bestimmung* (Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse) und *Über den Gebrauch* (Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie) abgekürzt.

3.2.1 Mannigfaltigkeit, Verwandtschaft und Einheit¹¹: *Von den verschiedenen Rassen der Menschen (1775/77)*

Der erste publizierte Text zum Thema ›Menschenrassen‹, *Von den verschiedenen Rassen der Menschen*, wurde als Vorlesungsankündigung zuerst 1775, in überarbeiteter und erweiterter Form 1777 publiziert und setzt mit Begriffsunterscheidungen ein. In der zeitgenössischen Diskussion gab es keine Übereinkunft, in welchem Sinne Begriffe wie Gattung, Varietäten, Spezies oder Schlag zu verstehen und welche empirischen Beobachtungen damit zu verbinden sind. Jedoch gibt es seit den 1770er Jahren einen markanten Zuwachs an Publikationen, die den Versuch unternehmen, die menschliche Bevölkerung zu klassifizieren – was mit der Produktion der Reiseliteratur zusammenfällt, die zwischen 1760 und 1800 um das Dreieinhalbfache anstieg (vgl. Oehler-Klein 2012: 137f.). Einen solchen Klassifizierungsversuch nimmt beispielsweise Linné vor, der mit dem Begriff der Varietät die niedrigste kategoriale Stufe in seinem Klassifikationssystem bezeichnet. Der Begriff ›Rasse‹ wurde von Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon, 1766 eingebracht, jedoch bezeichnete er damit die Degeneration von Tieren und verwendete den Begriff nicht für Menschen (vgl. Sloan 2006: 634).¹² Kant versucht in dieser Diskussion zunächst, die Begriffe zu klären und erörtert die Unterscheidung zwischen Gattung und Arten einerseits und ›Rassen‹ andererseits. Nach Kant müssen diese Begriffe unterschiedlichen Ebenen zugeordnet werden.

Zur Bestimmung des Gattungsbegriffs nimmt Kant eher beiläufig eine Unterscheidung vor, die von weitreichender Bedeutung ist und mit der er sich zugleich von seinen eigenen, früheren Überlegungen abgrenzt. Er unterscheidet zwei Möglichkeiten, wie Gattung verstanden werden kann: entweder als Naturgattung oder als Schulgattung.¹³ Die Schulgattung handelt Kant nur kurz ab: Hier werden Lebewesen aufgrund von äusseren Ähnlichkeiten miteinander in Beziehung gebracht. Damit lassen sich zwar Gruppierungen von Lebewesen schaffen, diese haben aber über die Beschreibung hinaus keinen tiefgreifenden informativen Gehalt.¹⁴ Viel mehr leistet hingegen der Begriff der Naturgattung. Gattungen wie auch Arten von Lebewesen sind hier definiert über die »Einheit der zeugenden Kraft« (Verschiede-

11 Vgl. KdrV B: 690/A: 662.

12 Zur vorwissenschaftlichen Verwendung des Begriffs ›Rasse‹ (›razza‹, ›raza‹ oder ›race‹) siehe Oehler-Klein (2012: 135).

13 Im späteren Text benennt Kant die Schulgattung als Nominalgattung und die Naturgattung als Realgattung (vgl. Bestimmung: A 410).

14 Damit kritisiert Kant implizit das von Linné geprägte klassifikatorische System. Der Begriff der Varietäten ist bei Linné zentral für die Klassifizierung von Menschen. Buffon hat den Begriff ›Rassen‹ 1766 in Abgrenzung zu Varietäten eingebracht (vgl. Sloan 2002: 239).

ne Rassen B: 125/A: 2)¹⁵. Kant greift hier die Regel von Buffon auf, dessen Definition von Gattung (*espèce*) in die Enzyklopädie Eingang fand (vgl. Eigen Figal 2008: 47), und deklariert sie als Definition für den Begriff der Naturgattung: »Tiere, die mit einander fruchtbare *Jungen* erzeugen, (von welcher Verschiedenheit der Gestalt sie auch sein mögen) [gehören] doch zu einer und derselben physischen Gattung [...]« (Verschiedene Rassen B: 125/A: 2, Betonung nach B). Alle Menschen gehören demnach zu einer Naturgattung, was darin begründet wird, dass sich alle Menschen miteinander fortpflanzen können. Die Möglichkeit zur Fortpflanzung ist also das zentrale und verbindende Moment, womit gerechtfertigt wird, dass alle Menschen trotz ihrer äusserlichen Unterschiede miteinander eine einzige Gattung bilden.¹⁶ Die Menschen sind nicht nur durch äussere Ähnlichkeiten zu gruppieren, sondern gehören zu »Einer Familie« (ebd. B: 127/A: 3).

Mit diesem verbindenden Element erhält die Gattung über das Moment der Fortpflanzung eine historische Tiefe. Die Unterscheidung in Schulgattung und Naturgattung findet ihre Parallele ein paar Seiten später im Fussnotentext in der Unterscheidung von Naturbeschreibung und Naturgeschichte.¹⁷ Kant beklagt dort das Fehlen einer Naturgeschichte, durch welche die »Reihe der Veränderungen« untersucht werden könnte: »die Veränderung der Erdgestalt, ingleichen die der Erdgeschöpfe (Pflanzen und Tiere), die sie durch natürliche Wandrungen erlitten haben, und ihre daraus entsprungene Abartungen von dem Urbilde der Stammgattung lehren.« (ebd. B: 140f.)¹⁸ Erst über die Fortpflanzung, die eine logische Verbindung zwischen Lebewesen garantiert, kann eine Gattung in ihrer definitorischen Grenze, in ihrer historischen Tiefe und damit auch in ihrem Wandel und ihrer Persistenz thematisiert werden.

Ähnlichkeiten zwischen Lebewesen zu beobachten, ist also ein anderes Unternehmen, als die Verwandtschaftsverhältnisse zwischen Lebewesen zu bestimmen. Doch nicht nur die Naturgattung bestimmt sich über Verwandtschaftsverhältnisse, sondern auch der Begriff »Rasse«. Dieser ist nach Kant ein der Gattung untergeordneter Begriff – womit deutlich wird, dass ein naturhistorischer Zugang unterschiedliche Abstraktionsebenen erlaubt, die in einem Ansatz von Ähnlichkeits-

15 In der Ausgabe von Weischedel bildet die zweite Fassung des Textes (B) die Grundlage. Deshalb wird diese zuerst genannt.

16 Eigen Figal (2008: 53f.) weist in ihrer Diskussion über Blumenbach darauf hin, Gattung sei mit dem deutschen Verb *gatten* verbunden, was die Bestimmung von Gattung durch die Möglichkeit der Fortpflanzung plausibilisiere.

17 In *Bestimmung* wird der Zusammenhang deutlicher benannt: So schreibt Kant hier, es sei das Geschäft der Naturgeschichte, die Realgattung zu finden. Die Naturbeschreibung könne nur die Nominalgattung erläutern (vgl. Bestimmung A: 410).

18 Van Hoorn (2012) zeigt auf, dass Kant damit das jahrhundertealte Verständnis von Naturgeschichte neu definiert, in dem Naturgeschichte und Naturbeschreibung als Synonyme verwendet wurden.

bestimmungen nicht möglich sind. Kant macht zunächst klar, dass alle Menschen einer Gattung angehören, und erläutert weiter, wie sich auf dieser Grundlage Unterschiede zwischen den Menschen kategorisieren lassen. So gebe es Merkmale, die sich weitervererben (›Nachartungen‹, ebd. B: 128/A: 3), und solche, bei denen sich Abweichungen vom Original feststellen lassen. (›Abartungen, wenn sie erblich sind. [...] [K]önnte aber die Abartung nicht mehr die ursprüngliche Stammbildung herstellen, so würde sie Ausartung heißen.« [Ebd.]) Mit dem Begriff ›Rasse‹ sollen nun jene ›Abartungen‹ erfasst werden, »welche sich sowohl bei allen Verpflanzungen (Versetzungen in andre Landstriche) in langen Zeugungen unter sich beständig erhalten, als auch, in der Vermischung mit andern Abartungen desselbigen Stamms, jederzeit halbschlächtige Junge zeugen [...]« (ebd.).

Der Begriff ›Rasse‹ gruppiert nach Kant Unterschiede zwischen Menschen, die einen persistenten Charakter haben. Dies wird deutlich, wenn Kant alternative Begriffe wie Spielarten, Varietäten oder Schlag diskutiert (vgl. ebd. B: 128f./A: 3): Hier fehlt entweder das Moment der Weitervererbung von Differenzen (›Spielarten‹) oder bestimmte Charakteristika werden nicht immer und regelmässig weitervererbt (›Varietäten‹). Auch kann es sein, dass bestimmte Erscheinungen durch den Aufenthalt in einer anderen Region (›Verpflanzung‹) nicht mehr aufzufinden sind (›Schlag‹). Durch die Begriffsdiskussion sollen also Differenzen zwischen Menschen kategorisiert und hierarchisiert werden, wobei die Frage der Dauerhaftigkeit eine zentrale Rolle spielt. Eine solche persistenter Differenz wird Kant später in der Hautfarbe finden, die damit eine Einteilung in ›Rassen‹ rechtfertigen soll.¹⁹

Wie ich im Folgenden detaillierter herleiten möchte, ist in diesen Formulierungen bereits enthalten, was Kant in *Bestimmung* (1785) besonders betont: Es geht ihm um eine vernunftgeleitete Begriffsdiskussion und damit um die Frage, ob die Begriffe Gattung und ›Rasse‹ sinnvoll definiert und damit auch wissenschaftlich etabliert werden können. Da der Aufsatz *Verschiedene Rassen* mit einer Begriffsunterscheidung beginnt, gehe ich davon aus, dass Kant hier implizit die kopernikanische Wende, die er in der *Kritik der reinen Vernunft* ausrufen wird, bereits antizipiert: So geht Kant grundsätzlich davon aus, dass er zwar Phänomene der Welt diskutiert, jedoch keine Aussagen über das Ding an sich macht, sondern lediglich über die Dinge, wie sie erscheinen. Somit richtet sich der Gegenstand nach der Erkenntnis

19 Mazzolini (2014) zeigt auf, dass die Diskussion um die Hautfarbe zeitlich früher als die Diskussion um den Begriff ›Rasse‹ eingesetzt hat: »From a historical point of view, it is that the notion of biological race came chronologically later than classifications of the human species based on skin color alone, and also that the debates relative to human pigmentation were the first categorization of physical difference. Color preceded the notion of race.« (Ebd.: 144) Damit kann vermutet werden, dass die Betonung der Hautfarbe für die Klassifikation in ›Rassen‹ einen strategischen Versuch von Kant bedeutet, durch diese Verbindung den Begriff ›Rasse‹ zu legitimieren.

(vgl. KdrV B: XVI f.). Es geht in den Schriften zum Begriff ›Rasse‹ deshalb nicht um eine essentialistische Bestimmung von Differenzen zwischen Menschen, sondern primär um die Diskussion von vernünftigen Kategorien und Begriffen, deren tatsächliche Existenz jedoch durch empirische Beobachtungen bestätigt werden muss.

Kant versteht seine Definition von Gattung als »Einheit der zeugenden Kraft« (Verschiedene Rassen B: 125/A: 2) als eine theoretische Vereinfachung, da nur ein einziger Schöpfungsakt der Menschen angenommen werden muss. Denn sein zentrales Anliegen besteht darin, Geschöpfe Gesetzen zu unterwerfen, jedoch so wenige Gesetze wie möglich zu verwenden, um dadurch ein System für die Vernunft²⁰ zu erschaffen. In der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt Kant:

»Dass alle Mannigfaltigkeiten einzelner Dinge die Identität der Art nicht ausschließen; daß die mancherlei Arten nur als verschiedentliche Bestimmungen von wenigen Gattungen, diese aber von noch höheren Geschlechtern etc. behandelt werden müssen; daß also eine gewisse systematische Einheit aller möglichen empirischen Begriffe, so fern sie von höheren und allgemeineren abgeleitet werden können, gesucht werden müsse: ist eine Schulregel oder logisches Prinzip, ohne welches kein Gebrauch der Vernunft stattfände, weil wir nur so fern vom Allgemeinen aufs Besondere schließen können, als allgemeine Eigenschaften der Dinge zum Grunde gelegt werden, unter denen die besonderen stehen.« (KdrV B: 679f./A: 651f.)

Der Gebrauch der Vernunft findet nach Kant dann statt, wenn empirische Begriffe weiter gebündelt werden, indem Oberbegriffe wie Gattung eingeführt werden. Kant ist demnach auf der Suche nach einer systematischen Einheit, durch die eine Verbindung zwischen verschiedenen empirischen Begriffen erkannt werden kann. Die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit für eine solche systematische Einheit in der Natur wird Kant im zweiten Teil der *Kritik der Urteilskraft* aufwerfen.

Das Zitat macht deutlich, dass die Rückführung der Vielfältigkeit empirischer Begriffe auf allgemeinere Begriffe als denkökonomische Maxime verstanden werden kann, die den Gebrauch der Vernunft anzeigt. Im Auftakt der Schrift *Verschiedene Rassen* verteidigt Kant die These der Monogenese, wie in der Forschungsliteratur oft erwähnt wird. Autor_innen wie La Peyrère oder Voltaire haben vermutet, dass die Menschheit nicht von einem einzigen Ursprung abstammt, sondern verschiedene Entstehungsorte anzunehmen sind und sich dadurch grosse Differenzen zwischen den Menschen erklären lassen (vgl. Bernasconi 2001: 18). Die Verortung Kants als Vertreter der Monogenese, also der Annahme einer einzigen Abstammung aller Menschen, ist verbunden mit seinem Verständnis des Gebrauchs der Vernunft.

20 Zur Doppeldeutigkeit dieser Formulierung siehe Kapitel 6.

In beiden Ansätzen findet sich ein unterschiedlicher Umgang mit »Mannigfaltigkeiten«, wie Kant Differenzen umschreibt. Wird ein gemeinsamer Ursprung aller Menschen und damit eine grundlegende Gemeinsamkeit der Menschen angenommen, müssen wesentliche Differenzen auf einer untergeordneten Ebene angesiedelt werden. Es findet also eine Differenzierung verschiedener Ebenen statt und eine Zuordnung, auf welcher Ebene welche »Mannigfaltigkeiten« relevant sind und definitorisch wirken. Diese unterschiedliche Beurteilung von Differenzen wird in der Kontroverse zwischen Foster und Kant deutlich, die weiter unten ausführlicher behandelt wird.

Im Aufsatz von 1775 vollzieht Kant also eine Wende von der synchronen hin zur diachronen Betrachtung der Menschheit, indem er die Unterscheidung der Begriffe »Schulgattung« und »Naturgattung« einführt. Diese Verbindung der Naturbetrachtung mit einer historischen Dimension soll im Folgenden mit Rückgriff auf die *Kritik der reinen Vernunft* genauer untersucht werden.

3.2.2 Zeit, *focus imaginarius* und *quantum discretum*

Die Thematisierung von Zeit findet in der *Kritik der reinen Vernunft* an zwei unterschiedlichen Stellen statt. Zum einen wird die Zeit zunächst als »die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt« (KdV B: 50/A: 34) diskutiert. Damit bestimmt Kant, dass alle Erscheinungen in der Zeit existieren und sich notwendigerweise in einem zeitlichen Verhältnis befinden. Die Zeit wird nicht als empirischer Begriff, sondern als a priori bestimmt und ist damit durch das erkennende Subjekt gegeben. Die Zeit ist eine konstitutive Voraussetzung für die Erkenntnis von Gegenständen (vgl. ebd. B: 46/A: 30). In dieser Hinsicht ist die Zeit fundamental für eine mögliche Erfahrung.

Zum anderen diskutiert Kant in der transzendentalen Dialektik darüber hinausgehend die Frage, was passiert, wenn die Zeit in eine transzendente Idee überführt wird – und es sind diese Ausführungen zur Zeit, die sich mit dem von Kant neu eingeführten Verständnis der Naturgeschichte in Verbindung bringen lassen. Die Zeit als transzendente Idee meint die Vorstellung, dass das Gegenwärtige durch das Vergangene bedingt ist; also wie »nach der Idee der Vernunft die ganze verlaufene Zeit als Bedingung des gegebenen Augenblicks notwendig als gegeben gedacht« (ebd. B: 439/A: 412) werden kann. Damit ist der zeitliche Ablauf nicht nur eine Reihe von Elementen, die in einem Verhältnis des Nacheinanders stehen, sondern auch in einem Bedingungsverhältnis. Der gegenwärtige Augenblick ist das Produkt²¹ der vorangegangenen Situation. Die konkreten Bedingungen des gegenwärtigen Augenblicks unterliegen ihrerseits wiederum Bedingungen. Damit eröffnet sich eine unabsehbare Reihe an Bedingungen. Mit diesem Gedanken geht

21 Siehe zum Begriff des Produkts die Ausführungen in Kapitel 6.

der Verstand »über die Grenzen des Empirischen, doch aber in Verknüpfung mit demselben« hinaus und macht sich insofern »von den unvermeidlichen Einschränkungen einer möglichen Erfahrung frei« (ebd. B: 435f./A: 408f.). Mit der Diskussion über die Zeit als transzendente Idee geht es also darum, über das unmittelbar empirisch Erfassbare hinauszugehen. Das beruht auf einem Bedürfnis der Vernunft nach einem Abschluss dieser unabsehbaren Reihe. Die Vernunft verlangt nach einer Totalität, die »dadurch die Kategorie zur transzendentalen Idee macht, um der empirischen Synthesis, durch die Fortsetzung derselben bis zum Unbedingten (welches niemals in der Erfahrung, sondern nur in der Idee angetroffen wird), absolute Vollständigkeit zu geben« (ebd. B: 435f./A: 408f.).

Diesen Gedankengang erläutert Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* – wohl nicht ganz zufällig – mit dem Beispiel der Zeugung: »Von einem Elternpaar könnt ihr in absteigender Linie der Zeugung ohne Ende fortgehen und euch auch ganz wohl denken, daß sie wirklich in der Welt so fortgehe.« (ebd. B: 539f./A: 511f.) Und auf der folgenden Seite fährt er fort: »Dagegen ist die Reihe der Voreltern einem gegebenen Menschen in keiner möglichen Erfahrung, in ihrer absoluten Totalität, gegeben, der Regressus aber geht doch von jedem Gliede dieser Zeugung zu einem höheren, so daß keine empirische Grenze anzutreffen ist, die ein Glied, als schlechthin unbedingt, darstellt.« (Ebd. B: 541/A: 513) Die Eltern sind die Bedingung der Möglichkeit der Kinder, wobei die Eltern selbst Kinder von ihren Eltern sind. Bei einer solchen Reihe von Bedingung und Bedingtem stellt sich die Frage, ob ihr ein erster Anfang, also ein Unbedingtes vorangestellt werden kann oder die Reihe ins Unendliche weiter vermutet werden muss (vgl. dazu der Abschnitt Antithetik der reinen Vernunft). Wie die Diskussion im Abschnitt zu den Antinomien deutlich macht, besteht der Fehler beider Positionen – also die Annahme, es gäbe einen Anfang genauso wie die Annahme, es gäbe keinen Anfang – darin, dass sie versuchen, Aussagen über die Welt an sich zu treffen. Dies kann nur zu Widersprüchen führen und zu einem dialektischen Denken, in dem beide Positionen sich gegenseitig widerlegen. Kant schlägt stattdessen vor, diesen Regress nicht als Aussage über die Welt an sich, sondern als eine regulative Idee der Vernunft zu verstehen. Das heisst, dass es hier um eine Regel geht, welche die Vernunft dazu anhält, die konkrete Erfahrung soweit als möglich fortzusetzen und zu erweitern.

Diese Erweiterung kann, sofern sie sich auf die Generierung von empirischen Daten bezieht, grundsätzlich unendlich fortgesetzt werden. Davon trennt Kant jedoch die Frage, ob es eine intelligible Ursache geben kann, die ihrerseits nicht bedingt ist. Nach Kant sind dies zwei verschiedene Behauptungen, die beide zugleich wahr sein können und sich deshalb nicht widerstreiten (vgl. KdrV B: 589ff./A: 561ff.)²²:

22 Eine vertiefte Darstellung der Trennung der beiden Perspektiven findet sich in Kapitel 6.

»Der empirische Gebrauch der Vernunft [...] wird durch die Einräumung eines bloß intelligibelen Wesens nicht affiziert, sondern geht, nach dem Prinzip der durchgängigen Zufälligkeit, von empirischen Bedingungen zu höheren, die immer eben sowohl empirisch sein. Eben so wenig schließt aber auch dieser regulative Grundsatz die Annahme einer intelligibelen Ursache, die nicht in der Reihe ist, aus, wenn es um den reinen Gebrauch der Vernunft (in Ansehung der Zwecke) zu tun ist.« (Ebd. B: 292/A: 564)

Dieses Zitat legt nahe, dass aus der empirischen Perspektive heraus lediglich ein gleichförmiger Ablauf gefunden werden kann, dessen Ende unabsehbar ist. Nimmt man jedoch eine intelligible Ursache dazu, kann die Reihe abgeschlossen werden. Dabei sind beide Enden mitbedacht, sowohl die Frage nach einem Anfang, also einem Unbedingten, das alles weitere bedingt, aber auch die Frage nach einem Ende des Prozesses, insofern dieser einen letzten Zweck erreicht und damit abgeschlossen ist. Erst mit einer solchen Idee, die Kant »focus imaginarius« (ebd. B: 672/A: 644) nennt, kann eine solche Reihe abgeschlossen werden. Dadurch werden sowohl »die größte Einheit« als auch »[die] größte[] Ausbreitung« (ebd.) zugleich erfasst. Über einen solchen Fokus können empirische Erkenntnisse angeordnet und die einzelnen Teile in ihrem Bezug auf den Ursprung oder den Zweck a priori bestimmt werden (ebd. B: 673/A: 645). Kant hält fest, dass es sich bei diesem Fokus um eine Illusion handelt, betont aber:

»Diese Illusion [...] ist gleichwohl unentbehrlich notwendig, wenn wir außer den Gegenständen, die uns vor Augen sind, auch diejenigen zugleich sehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen, d.i. wenn wir, in unserem Falle den Verstand über jede gegebene Erfahrung (dem Teil der gesamten möglichen Erfahrung hinaus, mithin auch zur größtmöglichen und äußersten Erweiterung abrichten wollen« (ebd. B: 672f./A: 644f.).

Der Bezugspunkt der grössten Einheit und die Bestimmung der grössten Ausbreitung lassen sich auf Kants Überlegungen in *Verschiedene Rassen* übertragen. Zunächst scheint es naheliegend, dass die Bestimmung der Gattung als eine Familie durch die Einheit der zeugenden Kraft auf eine Totalität zielt, die im empirischen Bereich nicht abschliessend gefunden werden kann. Zugleich kann ›Rasse‹ als einer jener Aspekte bezeichnet werden, durch den die Ausbreitung innerhalb der Gattung erfasst werden kann. Sowohl auf der Ebene der Gattung wie auch der ›Rasse‹ bildet ein focus imaginarius den wesentlichen Bezugspunkt, der einen Anfang und einen Abschluss bestimmt. So diskutiert Kant im dritten Abschnitt die »unmittelbaren Ursachen des Ursprungs dieser verschiedenen Rassen« und bestimmt, dass in der Natur von organischen Körpern »Keime« und »natürliche Anlagen« enthalten sind (Verschiedene Rassen B: 139/A: 6). Solche ›Keime‹ oder ›Anlagen‹ sind nicht als empirische Beobachtungen zu verstehen, denn vielmehr als vernünftige

Annahme. Körper – damit meint Kant nicht nur die menschlichen und tierischen Körper, sondern auch Pflanzen – sind demnach mit der Fähigkeit ausgestattet, sich an unterschiedliche Klimata anzupassen. Wenn sich also die Organismen an ein bestimmtes Klima anpassen, verändern sich die Körper, es findet eine »Auswicklung« (ebd.) statt, die über lange Zeiträume hinweg vonstattengeht und als Ursache von »Rassen« und »Abartungen« gelten. Kant macht hier klar, dass ein solches Zusammenpassen von organischen Körpern und klimatischen Umständen durch mechanische Gesetze nicht erklärt werden kann: »Daher müssen wir dergleichen gelegentliche Auswicklungen als vorgebildet ansehen.« (Ebd. B: 141/A: 7)

Die Vorstellung, dass es für ein bestimmtes Klima einen bestimmten idealen Körper gibt, impliziert wiederum einen focus imaginarius, der nun einen Abschluss in der empirischen Vielfalt festlegen kann. Denn die Anpassung an ein bestimmtes Klima kann zu einem Ende gelangen, wenn sich die Körper vollständig dem Klima angepasst haben. Hier haben sich die Charakteristika »zu einer dauerhaften Rasse ein[ge]wurzelt, die sich erhält, wenn ein solches Volk gleich nachher in mildern Himmelsstrichen neue Sitze gewinnt.« (Ebd. B: 147/A: 9) Der Endpunkt der Entwicklung der »Anlagen« und »Keime« bestimmt sich also in einem Ideal des Zusammenspiels von klimatischen Einflüssen und einer spezifischen, den äusseren Umständen angepassten Verwirklichung von Potenzialen. Wenn Kant demnach in diesem Text vier »Rassen« unterscheidet (vgl. ebd. B: 133/A: 4), dann teilt er zugleich die Erde in vier klimatische Regionen ein, denen sich die Menschen angepasst haben.²³ Er glaubt auch, weitere »Völkercharaktere« von diesen vier Rassen ableiten zu können, und zwar »entweder als vermischte oder angehende Rassen« (ebd. B: 134/A: 5). Die »Grundrassen« sind also heuristische Idealtypen, vor deren Folie die bestehende Hybridität erklärt werden soll. Doch nebst der Vermischung von »Rassen« geht Kant auch davon aus, es gebe Völker, die noch nicht lange genug einem Klima ausgesetzt gewesen seien, als dass sich die Körper vollständig daran angepasst hätten. Dies bezeichnet er als »angehende Rassen« (ebd.).

Das Konzept »Rasse«, wie Kant es in *Verschiedene Rassen* erläutert, weist jedoch auch Elemente auf, die über die Erörterungen in der *Kritik der reinen Vernunft* hinausgehen – zugleich gibt es bestimmte Aspekte, die in der *Kritik der reinen Vernunft*

23 Laut Lagier (2004: 111ff.) verweise dieses vierteilige System auf die Säftelehre und gewinne wahrscheinlich dadurch an Plausibilität. So verweist Linné, der ebenfalls zunächst eine Einteilung in vier »Rassen« vornimmt, auf die Einteilung nach Temperamenten. Auch bei Kant selbst klingt diese vor allem in der zweiten Aufzählung an, die Kant der Ausgabe B hinzufügt. Dort werden die »Grundrassen« der feuchten Kälte, der trockenen Kälte, der feuchten Hitze und der trockenen Hitze zugeordnet. Auch Blumenbach hat in der ersten Ausgabe von *Über die natürlichen Verschiedenheiten im Menschengeschlechte* von 1775 eine Einteilung in vier Prinzipien unternommen. Müller-Wille (2014: 217) beobachtet, dass diese Einteilung in drei oder vier »Hauptrassen« sich erstaunlich hartnäckig bis ins 21. Jahrhundert hält.

erörtert werden, sich aber nicht auf *Verschiedene Rassen* übertragen lassen. Ein erster solcher Aspekt betrifft die Überlegungen zum quantum discretum. Kant führt diesen Begriff in der *Kritik der reinen Vernunft* in Bezug auf den Regress ein, der auf der empirischen Ebene grundsätzlich unabgeschlossen bleiben muss und seinen Fokus erst durch einen intelligiblen Akt erhält. Kant spezifiziert jedoch, diese Überlegung stimme dann nicht, wenn es sich um ein quantum discretum handeln würde, also eine abgeschlossene Einheit, denn bei einer solchen werde ein Zusammenhang als bereits vollendet angesehen. Ein Beispiel macht deutlich, was Kant vor Augen zu stehen scheint:

Der organisch gegliederte Körper ist ein solches quantum discretum, und »[s]o bald aber etwas als quantum discretum angenommen wird: so ist die Menge der Einheiten darin bestimmt; daher auch jederzeit einer Zahl gleich. Wie weit also die Organisierung in einem gegliederten Körper gehen möge, kann nur die Erfahrung ausmachen, und wenn sie gleich mit Gewißheit zu keinem unorganischen Teile gelangte, so müssen solche doch wenigstens in der möglichen Erfahrung liegen.« (KdRV B: 555/A: 527)

Der organische Körper wird als eine Art bereits bestehende Totalität eingeführt. Er ist intern durch ein Verhältnis der Zweckmässigkeit gegliedert. Wenn ein organischer Körper ein solches quantum discretum darstellt, was bedeutet dies dann für den rassifizierten Körper? Es würde bedeuten, dass es in Bezug auf ›Rasse‹ nicht nur um eine historische Dimension geht, sondern auch um die im Körper vorhandenen Anteile, die aufeinander bezogen sind und als gegebene Entität betrachtet werden. Eine solche Betrachtungsweise kann als in einem Spannungsverhältnis zum historischen Verständnis von ›Rasse‹ stehend verstanden werden. In *Verschiedene Rassen* lässt sich kein solches Spannungsverhältnis ausmachen, da jedes besprochene Charakteristikum in Bezug zur klimatischen Region gesetzt und als an diese mehr oder weniger angepasst diskutiert wird. Die Zweckgerichtetheit wird jedoch nie in Bezug auf die Organisation des Körpers alleine diskutiert. Kant betont allerdings, die Entwicklung jener Charakteristika, die er unter ›Rasse‹ subsumiert, sei einmal abgeschlossen und danach finde keine weitere Veränderung mehr statt (vgl. *Verschiedene Rassen* B: 147, *Bestimmung* A: 415). Damit mündet die historische Adaption in einen Zustand, in dem kategoriale Differenzen zwischen Menschen festgestellt werden können.

Im letzten Aufsatz zu den ›Menschenrassen‹ von 1788 spricht Kant von organisierten Körpern; diese können im Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* als quanta discreta verstanden werden. Einen organisierten Körper versteht Kant als materielles Wesen, »welches nur durch die Beziehung alles dessen, was in ihm enthalten ist, auf einander als Zweck und Mittel, möglich ist« (Über den Gebrauch A: 130f.). In der *Kritik der Urteilskraft* wird Kant diese Beziehung als innere Zweckmässigkeit diskutieren (vgl. KdU H: 65, 67), die von der äusseren (relativen) Zweckmässigkeit

klar unterschieden wird. In den beiden ersten Schriften zu den ›Menschenrassen‹ (*Verschiedene Rassen* und *Bestimmung*) gibt es diese Unterscheidung noch nicht. Sie sind aber dennoch als Übergang zwischen diesen beiden Arten der Zweckmässigkeit anzusehen. Denn die Theorie zu den ›Menschenrassen‹ verdeutlicht, wie sich durch einen naturhistorischen Prozess Unterschiede in der Erscheinungsweise von Menschen entwickelt haben, die in der Gegenwart in der Zeugungskraft zu finden sind und die Kant als jederzeit ›anerbend‹ statuiert.²⁴

In einem zweiten Punkt leisten jedoch die Aufsätze zu den ›Menschenrassen‹ mehr als das, was in Bezug auf die *Kritik der reinen Vernunft* thematisiert werden kann. Denn mit der Vorstellung einer zweckmässigen Anpassung an die klimatische Umwelt wird zugleich ein eigener Bereich der Temporalisierung eingeführt. Die Menschen werden in historischer Hinsicht unterschiedlichen Momenten zugeordnet. So gibt es Menschen, die in ihrer Region angekommen sind, und solche, die noch nicht den möglichen Endpunkt der Entwicklung ihrer ›Rasse‹ erreicht haben (vgl. insbesondere *Verschiedene Rassen* B: 144ff./A: 8f.). Hier kann von einer frühen Variante der Naturalisierung von Zeit gesprochen werden.²⁵ Erreicht eine Gruppe von Menschen diesen ›Endpunkt‹ der Entwicklung, bedeutet das auch eine endgültige Reduktion anderer anfänglich vorhandener Potenziale. Dies wird besonders deutlich, wenn Kant schreibt:

»Der Mensch war für alle Klimaten und für jede Beschaffenheit des Bodens bestimmt; folglich mußten in ihm mancherlei Keime und natürliche Anlagen bereit liegen, um gelegentlich entweder ausgewickelt oder zurückgehalten zu werden, damit er seinem Platze in der Welt angemessen würde, und in dem Fortgange der Zeugungen demselben gleichsam angeboren und dafür gemacht zu sein schiene.« (*Verschiedene Rassen* B: 143)

Kant statuiert eine Stammmasse, die noch das volle Potenzial der Anpassung in sich birgt und scheut sich in der ersten Ausgabe des Textes nicht zu verdeutlichen, dass die ›Weissen‹ dieser Stammmasse am nächsten kommen (vgl. ebd. B: 157f./A: 11f.).²⁶ In der zweiten Ausgabe betont Kant hingegen, dass sich im »Erdstrich vom 31sten

24 In Kapitel 6 werde ich ausführen, inwiefern Kant in der *Kritik der Urteilskraft* dem Geschlecht eine Sonderrolle zuspricht, da dieses einen Übergang zwischen der inneren und der äusseren Zweckmässigkeit leiste. Dieser Abschnitt macht jedoch deutlich, dass Kant genauso gut der ›Rasse‹ diese Sonderrolle hätte zusprechen können.

25 Vgl. dazu Fabian (1983), der dies als Form des Otherings diskutiert.

26 Die normative Ausrichtung an der ›weissen Rasse‹ ist auch implizit wirksam, wenn Kant die Grönländer_ beschreibt und deren Erscheinung mit der Statur der Europäer_ vergleicht. So stellt er ein »Mißverhältnis zwischen der ganzen Leibeshöhe und den kurzen Beinen« (ebd. A: 8/B 145) fest, was die Ausrichtung an der europäischen Norm und dem damit verbundenen ästhetischen Ideal verdeutlicht.

bis zum 52sten Grade der Breite in der Alten Welt« (ebd. B: 157)²⁷ die beste Mischung der klimatischen Einflüsse findet und damit keine Notwendigkeit besteht, dass sich dort eine spezifische ›Rasse‹ ausbildet. In dieser Region wichen die (weißen) Menschen am wenigsten von der Urbildung ab, wie Kant festhält. Dies impliziert natürlich gleichzeitig, dass die ›Weissen‹ nach wie vor in der Lage sind, sich an andere klimatische Regionen anzupassen. Demgegenüber zeugen die Körper von Menschen mit anderem, nicht-weissem Aussehen auf die ihnen zugeordneten Regionen – und damit auch von einer Fremdheit, wenn sie sich nicht in der entsprechenden Region aufhalten. Die sonst vermeintlich egalitäre Logik, dass alle Menschen dem Klima entsprechend angepasst und einer ›Rasse‹ zugehörig sind, wird an dieser Stelle nicht bestätigt. Europa und Teile von Nordafrika gehören zu klimatischen Regionen, die kein spezifisches Klima haben und deren Bevölkerung sich nach wie vor noch auf der ganzen Welt ansiedeln könnte. Die koloniale Expansion findet damit eine Legitimation in der körperlichen Ausgestaltung und noch bestehenden Prädisposition der ›Weissen‹. Auf der theoretischen Ebene bedeutet dies, dass eine Überblendung des *focus imaginarius* mit einer bestimmten klimatischen Region und damit der ›weissen Rasse‹ stattfindet. Der Bezugspunkt, der die Systematik der Unterschiede zwischen den Menschen ermöglicht, erweist sich als bereits rassifizierter Bezugspunkt. Alle anderen Ausgestaltungen werden lediglich *mitkonstruiert*: Sie sind anders, spezifisch und an die lokalen Bedingungen angepasst. Diese Überblendung muss jedoch aus theoretischer Sicht nicht zwangsläufig stattfinden. Jedoch etabliert ein solcher *focus imaginarius* unweigerlich einen normativen Bezugspunkt, auch wenn dieser nicht explizit rassifiziert wird, da empirische Erscheinungen auf diese Pole (Anfang und Abschluss) bezogen und damit bewertet werden – weshalb es letztlich dennoch einfach ist, eine Überblendung des *focus imaginarius* mit einer spezifischen Erscheinung vorzunehmen.

27 Dies entspricht der akademischen Ausgabe. In anderen Ausgaben steht vom 31sten bis 32sten Breitengrad. Dies würde lediglich Nordafrika umfassen, mit der Erweiterung bis zum 52sten Grade kommt Europa (ohne Skandinavien) dazu. Günzel (2005: 30) sieht die Angabe der akademischen Ausgabe als inkorrekt an und expliziert, in diesen Breitenangaben seien das südliche Israel, Mesopotamien, die Seidenstrasse und Teile des nördlichen Indiens sowie Zentralchinas enthalten. Dass dieser ausserhalb Europas liegende geographische Raum der Stammmasse zugeordnet wird, mag erstaunen, da ihr die »Erste Rasse« (Verschiedene Rassen: B 158) am nächsten steht, die durch hochblonde Haare und blaue Augen charakterisiert wird – was Günzel nicht weiter erläutert. Diese Lokalisierung der ›weissen Rasse‹ kann in jenem Rahmen diskutiert werden, den Figal (2014) mit der Untersuchung der ›kaukasischen Rasse‹ aufzeigt. Der Begriff ›kaukasisch‹ wird von Blumenbach 1795 erstmals verwendet und referiert auf georgische und ›zirkassische‹ Frauen, die den europäischen Autoren als Inbegriff der Schönheit galten und um die sich Mythen und erotische Fantasien rankten. Figal verdeutlicht, dass bereits der Ursprung der ›weissen Rasse‹ in sich hybrid und verschoben und von einem heterosexuellen Begehren geprägt sei. In diesem Kontext liessen sich auch Kants Angaben zur ›Stammmasse‹ weiter diskutieren.

Innerhalb der Einteilung der Menschen in vier ›Grundrassen‹ verleiht Kant dem Gegensatz zwischen ›Weissen‹ und ›Schwarzen‹ ein besonderes Gewicht. An unterschiedlichen Stellen greift er diese beiden ›Rassen‹ auf, um zu verdeutlichen, dass beide Menschen sind und derselben Art angehören (vgl. ebd. B: 129/A: 3) und besonders dazu geeignet sind, die Unterschiede der ›Grundrassen‹ zu verdeutlichen. Dies sei »für sich selbst klar« (ebd. B: 137/A: 6). An einer weiteren Stelle werden die ›Schwarzen‹ als »das Widerspiel der kalmuckischen Bildung« (ebd. B: 150/A: 10) erkannt. Kalmücken bezeichnet ein westmongolisches Volk, womit deutlich wird, dass die Entgegensetzung zwischen ›Schwarzen‹ und ›Kalmücken‹ analog läuft mit der Entgegensetzung von kaltem und heissem Klima.²⁸ Damit nimmt Kant eine weitere Überschreibung vor, durch die die etabliertere Logik der Entgegensetzung der Klimata mit der Entgegensetzung der Bewohner_innen dieser Regionen ersetzt wird. Durch diese Analogie versucht Kant, die Annahme von ›Grundrassen‹ zu plausibilisieren. Dieser Legitimationsversuch von ›Rassen‹ über den Gegensatz von schwarz und weiss findet sich auch in *Bestimmung*: »Nun ist dieses Zweckmäßige zwar an der Eigentümlichkeit keiner Rasse so deutlich zu beweisen möglich, als an der Negerrasse; allein das Beispiel, das von dieser allein hergenommen worden, berechtigt uns auch, nach der Analogie eben dergleichen von den übrigen wenigstens zu vermuten.« (Bestimmung A: 411f.) Schwarze Menschen werden in dieser Passage als Inbegriff von ›Rasse‹ verstanden. Kant hofft, dass mit diesem Beispiel die These der Anpassungsleistung an das Klima und somit auch seine Grundthese zu überzeugen vermag. In dieser Überblendung verankert Kant seine Theoriebildung auf einer scheinbar breit akzeptierten Sichtweise, die als Evidenz erscheint. Der Rückbezug auf eine solche Evidenz ist weniger theorieimmanent zu erklären, denn als Versuch, seine Thesen in eine generell geteilte Sichtweise zu integrieren.

Mit dem ›Rassen‹-Begriff formuliert Kant ein Ineinandergreifen von ›Keimen‹ oder ›Anlagen‹ und dem Klima, wie die Ausführungen zu seinem zweiten Aufsatz weiter verdeutlichen werden. Doch bereits der erste Aufsatz macht deutlich, dass mit der Vorstellung der Auswicklung von bestehenden ›Anlagen‹ die Veränderungen der Körper erklärt werden kann – die es auch nur deshalb als Veränderung zu erklären gibt, weil Kant von der Monogenese ausgeht und damit von einer gemeinsamen Abkunft aller Menschen. Wie der Blick auf den zweiten Aufsatz zeigen wird, bestimmt dieses Modell aber auch, warum die Veränderungen des Körpers nur in einem bestimmten Rahmen stattfinden können. Ein bestimmtes Mass an physiologischer Veränderung darf nicht überschritten werden. Adaption und Transformation sind beschränkt, und dies nicht zuletzt durch den Begriff der Gattung und die Grenze der Vernunft.

28 In der *Physischen Geographie* verortet Kant die ›Kalmucken‹, die sich selbst Eluthen nennen würden, in der östlichen Tartarey (Physische Geographie: 294f.).

Der erste Aufsatz kann als Versuch verstanden werden, empirische Forschungen theoretisch zu grundieren und anzuleiten. Dabei liefert Kant theoretische Annahmen, die dazu geeignet sein sollen, auch zukünftige Data in ein rationales System einzuordnen. Er zitiert beispielhaft viele Beschreibungen von Menschen unterschiedlichster Erdteile, zugleich ist er sich jedoch auch bewusst, dass viele Gebiete und Menschen erst künftig in Europa bekannt sein werden. Im Grunde genommen versucht Kant also mit seiner Theorie eine Antizipation von etwas noch nicht Bekanntem, indem er eine Art Vorstrukturierung der noch nicht bekannten Welt, ausgehend von Europa, vornimmt.²⁹ Damit verbunden lässt sich auch die Selbstaffirmation in *Verschiedene Rassen* in mehrfacher Hinsicht ausmachen. Zum einen wird ein neutraler Ort bestimmt, der sich der Spezifikation der Auswicklung respektive Entwicklung von ›Keimen‹ und ›Anlagen‹ entzieht. Zudem wird Europa als Ort der Theoriebildung konstruiert, von der eine strukturierende Wirkmacht ausgeht und die zugleich genügend Offenheit aufweist, um von der Fülle der noch erwarteten empirischen Data nicht überfordert zu sein.

Dieser Gestus der vorausgreifenden Aneignung wird auf der theoretischen Ebene im focus imaginarius deutlich; hier wird ein rationaler, aber doch auch künstlicher Bezugspunkt angenommen. Die Rassentheorien enthalten demnach immer schon Annahmen, die nicht empirisch überprüft werden können, jedoch eine strukturierende Wirkung auf die Empirie ausüben. Kant beginnt mit diesem ersten Aufsatz zu den ›Menschenrassen‹, ein teleologisches Denken zu formulieren, das er in der *Kritik der Urteilskraft* vertieft behandeln wird. Das teleologische Denken überschreitet die Vernunft, welche für die theoretische Erkenntnis der empirischen Welt verantwortlich ist. Diese Überschreitung strukturiert und gewichtet jedoch den Blick auf die Natur: So werden bestimmte menschliche Erscheinungsformen als Grundtypen von ›Rasse‹ gewichtet. Sie müssen als solche nicht einmal existieren, um alle anderen physiologischen Erscheinungen von Menschen zu klassifizieren. Damit entsteht eine Klassifikation nicht nur verschiedener ›Rassen‹, sondern auch eine Einteilung in Menschen, die als Repräsentant_innen einer bestimmten ›Rasse‹ gelten, und Menschen, deren Erscheinung als ›Mischung‹ gewertet wird. Zudem findet über den Körper der weissen Menschen eine implizite Legitimation der kolonialen Expansion statt, sofern diese ›Rasse‹ eigentlich keine ›Rasse‹ ist und noch sämtliche Potenziale der Entwicklung in sich birgt. Menschen, die sich hingegen an ›ihr Klima‹ angepasst haben, bleiben im milden, europäischen Klima als Fremde erkennbar.

29 Die Produktion der Reiseliteratur stieg zwischen 1760 und 1800 um das Dreieinhalbfache an (Oehler-Klein 2012: 137f.). Ein solch starkes Anwachsen der Reiseliteratur vermag jedoch paradoxerweise das Gefühl hervorrufen, erst sehr wenig über andere Teile der Welt zu wissen und das vorhandene Wissen als provisorisch zu betrachten.

Im nächsten Unterkapitel wird die zeitgenössische Diskussion um die Erklärung von Differenzen zwischen Menschen skizziert. Damit soll verdeutlicht werden, dass Kants Schrift in eine breite und diverse Debatte eingebettet ist. Kants Theorieansatz kann vor diesem Hintergrund als Versuch verstanden werden, unterschiedliche theoretische Ansätze miteinander zu verbinden. Diese Diskussion speist sich massgeblich aus der Literatur, die im Rahmen von kolonialen Erkundungen entstanden ist, dennoch wird in der Forschungsliteratur dieser Kontext nur selten explizit mitbedacht. Der im Folgenden diskutierte Beitrag von Stafan Müller-Wille zeigt auf, inwiefern die Klassifizierung von Menschen mit kolonialen Praktiken einherging.

3.3 Verortungen: Klima-, Präformations- und Epigenesistheorie

In der zeitgenössischen Debatte wurde nicht nur gestritten, ob die These der Monogenese oder Polygenese richtig ist, also die Menschheit an einem oder an vielen Orten entstanden sind. Zu den grundsätzlichen Fragen, wie Menschen entstehen und wie Differenzen zwischen Menschen zu erklären sind, fanden sich unterschiedliche Ansätze, die sich (vereinfachend) in Präformationslehre, Epigenesistheorie und Klimatheorie einteilen lassen.

Die Klimatheorie kann bis in die Antike zurückverfolgt werden und wird im 18. Jahrhundert prominent von Montesquieu vertreten (vgl. Günzel 2004). Montesquieu sieht einen direkten Zusammenhang zwischen dem Klima und der Beschaffenheit der darin lebenden Menschen – und mit der Beschaffenheit sind sowohl die körperliche Konstitution, die Art des Nahrungserwerbs, Sitten und Bräuche wie auch die jeweilige Staatsform gemeint. Montesquieu unterteilt in ein warmes und ein kaltes Klima und komplementiert beide mit einem gemässigten, neutralen Klima. Nur das südliche und nördliche Klima sei dazu imstande, die politische und körperliche Verfassung des Menschen zu prägen. Das gemässigte Klima hingegen habe keinen klimatischen Einfluss (vgl. ebd.: 67ff.). Kants Annahme eines neutralen Klimas ist demnach von der Klimatheorie übernommen. Zudem vertritt Montesquieu die These, der Einfluss des warmen Klimas wirke sich schädlich aus: So würde beispielsweise das Gewebe von Menschen durch die Wärme erschlaffen, die Sinneswahrnehmungen seien mangelhafter und Sinneseindrücke dringe kaum zum Gehirn vor (vgl. ebd.). Kritisiert wurde an dieser Theorie insbesondere, dass über die Geschichte hinweg verschiedene Kulturen und Religionen im selben Klima ansässig waren, obwohl sie ihrem Ursprung nach meist ganz anderen Zonen

angehört hätten (vgl. Fussnote 100 in ebd.: 86) – ein Problem, mit dem auch Kant sich nach wie vor auseinandersetzt.³⁰

Die Präformationslehre erklärt primär die Entstehungsweise von Menschen, lehnt dabei jedoch jeglichen äusserlichen Einfluss durch die Natur ab. Die klassische Version dieser Theorie geht auf Nicolas Malebranche zurück, der 1674 den Embryo als eingeschachtelte Form beschrieb – analog zu einer russischen Puppe – und ihn in den Ovarien verortete (wobei Animalculist_en wie Antoni van Leeuwenhoek und Herman Boerhaave die Ansicht vertraten, dass sich der Embryo in den Spermien befinde). Damit wurde angenommen, dass sich alle Teile des Körpers und deren Anordnung bereits im ›Keim‹ auffinden lassen. Die Entstehung des Embryos wurde von den Präformationist_en auf einen göttlichen Einfluss zurückgeführt: Alle Arten von Organismen seien durch Gott vorgebildet, alle ›Keime‹ in einem einzigen Schöpfungsakt erschaffen worden. Alle weiteren Entwicklungen könnten als rein mechanische Vorgänge gefasst werden (vgl. Sloan 2002: 232f., McLaughlin 1989: 9ff.). Herausgefordert wurde diese Theorie massgeblich durch ein Experiment von Abraham Trembley. Er konnte um 1740 nachweisen, dass nach

30 Die Vorstellung, dass die Körper durch den Einfluss des Klimas geformt werden, findet sich bei Kant in der vorkritischen Schrift *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755). Wobei er sich nicht auf die Erde, sondern auf die unterschiedlichen Planeten in unserem Sonnensystem bezieht. Er geht davon aus, dass andere Planeten ebenfalls bewohnt seien, und überlegt, inwiefern »denkende Naturen« (Allgemeine Naturgeschichte: A 174) durch die Entfernung des Himmelskörpers von der Sonne geprägt sind. Kant spekuliert, dass durch die unterschiedliche Distanz zur Sonne die körperliche Konstitution unterschiedlich ausfällt: »Die Einwohner der Erde und der Venus können ohne ihr beiderseitiges Verderben ihre Wohnplätze gegeneinander nicht vertauschen.« (Ebd. A: 185) Je weiter von der Sonne entfernt, desto leichter und feiner sei der Körper gebildet und desto vollkommener sei er. Zudem ist für Kant klar, »daß diese Verhältnisse eine Folge, auch in Ansehung ihrer geistigen Fähigkeit, nach sich ziehen werde.« (Ebd. A: 186) Denn der Körper wird primär als Hindernis für die Denkkraft in den Blick genommen. So brauche es einen ausgebildeten Körper, damit die Fähigkeit der denkenden Natur sich vervollkommen könne (vgl. ebd. A: 181f.). Den Menschen spricht Kant grundsätzlich eine mittlere Vollkommenheit zu, da sich die Erde zwischen den Extremen befinde. Zugleich schildert Kant, der Blick auf ›denkende Naturen‹ von anderen Planeten sei davon geprägt, wie man selbst verortet ist: »Von der einen Seite sahen wir denkende Geschöpfe, bei denen Grönländer oder Hottentotte ein Newton sein würde; und auf der andern Seite andere, die diesen als einen Affen bewundern.« (Allgemeine Naturgeschichte A: 187) Diop (2012: 183ff.) sieht hier die These von Buffon wiederholt, der in seiner *Histoire Naturelle* das südafrikanische Volk der Khoi-Khoi (›Hottentotten‹) als besondere Art von ›Wilden‹ beschrieben hat. Kant stützt sich auch auf die Beschreibung von Peter Kolb, der ein positiveres und detaillierteres Bild der Khoi-Khoi gezeichnet hat, womit die bewusste Selektion der Information deutlich wird, wie Diop argumentiert. In den Ausführungen zu *Verschiedene Rassen* ist deutlich geworden, dass Kant auch auf der Erde davon ausgeht, dass sich Menschen an unterschiedliche Klimata anpassen können. Allerdings postuliert er ›Keime‹ und ›Anlagen‹ des Menschen, die sich aufgrund des Klimas unterschiedlich entwickeln – womit er den Rahmen der Klimatheorie verlässt.

dem Zerschneiden von Süßwasserpolyphen beide Teile weiterleben, sich regenerieren und die fehlenden Teile wieder nachwachsen.³¹ Für eine Reihe von Naturforscher_innen wie Julien Offroy de LaMettrie, Pierre Louis Moreau de Maupertuis und Buffon, bewies dies, dass die Theorie der Präformation nicht länger haltbar war: Wie kann ein Organismus, der durch Keimzellen vorgeformt ist, sich nach einer Zerteilung wieder vollständig erholen? Ihnen schien der Vorgang der Multiplikation oder Reproduktion von der Präformationstheorie her nicht erklärbar zu sein (vgl. Roth 2008: 282, Lettow 2014: 26ff.). Zudem war es mit der Theorie schwierig zu erklären, wie aus der Kreuzung zweier Tabakpflanzen eine neue Spezies entstehen konnte – oder auch, warum es ›Mulatten‹ gibt, wenn eine schwarze Person und eine weiße Person zusammen ein Kind haben (vgl. Bernasconi 2014: 242, McLaughlin 1989: 17f.).

Die Theorie der Epigenesis, die unter anderem von Johann Friedrich Blumenbach, Buffon und Alfred Tetens vertreten wurde, konnte diesen Vorgang besser erklären. William Harvey vertrat 1651 die Vorstellung, dass es eine graduelle Organisierung von ungeformter Materie gebe, die sich durch Lebenskräfte in neue Organismen verwandeln könne. Dieser Ansatz wurde 1759 von Caspar Friedrich Wolff aufgenommen, der durch mikroskopische Untersuchungen die embryonale Entwicklung von Pflanzen und Tieren bestätigt sah. Buffon vertrat 1749 eine mechanistischere Version dieses Entwicklungsdenkens: So geht er nicht von einer Lebenskraft aus, sondern von einer Art Mikrokraft (*moule intérieur*), die für die Bildung von Organismen zuständig ist – analog zu den Prozessen, die in Kristallen oder chemischen Verbindungen vermutet wurden.³² Auf dieser Grundlage sei es möglich, Materie als sich selbst Organisierendes zu verstehen. Es bedurfte also keiner andauernden göttlichen Intervention (vgl. Sloan 2002: 233ff.)³³.

Sloan (2002) argumentiert, dass Kant die Präformations- mit der Epigenesistheorie vermischt, da er sowohl ›Keime‹ wie auch ›Anlagen‹ annahm: Der Begriff ›Keime‹ stammt aus der Präformationstheorie; der Begriff ›Anlage‹ kann in erster Linie mit dem Ansatz der Epigenesis identifiziert werden. Zudem sieht Sloan ein Argument für diese These darin, dass Kant für eine Beschränkung der Möglichkeit der potenziell unendlichen Variabilität plädiert, die in einem eher mechanischen

31 Natürlich ist diese Darstellung stark vereinfacht – es stellt sich vielmehr die weitergehende Frage, wie dieses Experiment zur Herausforderung der Präformationstheorie werden konnte und warum es nicht einfach als Anomalie erachtet wurde. McLaughlin (1989: 16ff.) erörtert ausführlicher, welche Faktoren zur Aushöhlung der Präformationstheorie geführt haben.

32 Es gab unterschiedliche Begrifflichkeiten, die entwickelt wurden, so sprach Haller von »Irritabilität« und Blumenbach von einem »Bildungstrieb« (vgl. McLaughlin 1989: 21f.).

33 Sloan (ebd.) spricht zudem von einer Haller-Bonnet-Linie der Präformation, die es von früheren Präformationsansätzen zu unterscheiden gelte. Haller übersetzte Buffon ins Deutsche und schrieb ein einflussreiches Vorwort, vertrat aber ab 1758 eine revidierte Form der Präformationslehre, die nicht mehr von einer individuellen Präformation ausgeht.

Verständnis der Epigenesis enthalten ist. Für Bernasconi (2012: 195) ist Kant ein Vertreter der Epigenesis. Er argumentiert, Kant greife zwar den Begriff ›Keime‹ auf, verwende ihn jedoch anders als die Präformationist_en (vgl. dazu Kapitel 6.2). Der Fokus auf den Begriff der ›Rasse‹, den Kant in seinem ersten Aufsatz wählt, macht deutlich, dass Kant grundsätzlich an Buffon anschliesst und der Frage nachgeht, wie im Rahmen eines Denkens, das nicht von vorgeformten Lebewesen ausgeht, persistente Kontinuitäten existieren können, die durch das Klima erklärbar scheinen, aber offenbar dennoch über Generationen hinweg weitergegeben werden.³⁴

Entfernt man sich einen Schritt von den Debatten um Präformations- und Epigenesistheorie, lässt sich erkennen, dass mit dem letzteren Ansatz ein grundsätzlich anderes Naturverständnis formuliert wird: Die Natur selbst wird als aktive Instanz gedacht. Mit dem Ansatz der Epigenesis erhält die Natur eine eigene Wirkmacht. Laut Lettow (2014, 2015) sei der Übergang von der Präformationstheorie zur Epigenesistheorie als epistemisch-politischer Wandel zu werten. Anhand des Begriffs der Reproduktion, der neben den älteren Begriffen der Generatio und der Produktion zu dieser Zeit geprägt wird, verdeutlicht sie, dass mit der Epigenesis eine übergenerationelle Ebene in den Blick gerät. Erkennbar wird das beispielsweise in der Forschung von Maupertuis, der in seiner Studie von 1751 das Phänomen der Polydactylie (Vielfingrigkeit) untersucht, die in bestimmten Familien manchmal mehrere Generationen überspringt, aber immer wieder vorkommt. Anhand solcher Studien wurde deutlich, dass die Natur und genauer der Bereich der Reproduktion eigenen Regeln zu gehorchen scheint. Durch den Ansatz der Epigenesis rückt die Vererbbarkeit ins Zentrum, die ein neues Forschungsfeld begründet. Der Fokus richtet sich hier auf Regularitäten, die jedoch nicht nur an Familien, sondern auch an kollektive Entitäten wie ›Rasse‹ oder Gattung gebunden werden.

Zudem verdeutlicht Lettow (2014), dass mit der Epigenesis ein anderes Zeitverständnis verbunden ist. Während die Präformation von einer ewigen, kosmologischen Zeit ausgeht, verändert sich das zeitliche Denken durch die Epigenesistheorie, da die dauernde Entstehung von etwas Neuem mit einem dynamischen Verständnis von Zeit einhergeht. Dass beide Zeitverständnisse miteinander auch verknüpft wurden, verdeutlicht sie anhand von Buffon: Für ihn ist die Gattung in der dynamischen Zeit eingelassen, da die Elemente in der dynamisch gedachten zeitlichen Struktur geformt werden. Zugleich verweist der Begriff der Gattung auf eine atemporale, statische Zeit, weil die Gattung selbst jenseits der einzelnen Elemente und damit jenseits der dynamischen Zeit existiert. Wie die obigen Ausführungen

34 Kant spricht in der *Kritik der Urteilskraft* von einer »generischen Präformation« (KdU B: 376/A: 371), womit deutlich wird, dass es ihm nicht um eine individuelle Präformation geht, sondern um Schranken, die auf der Ebene der Gattung gegeben sind.

verdeutlicht haben, nimmt Kant eine verfeinerte und kritisch gewendete Position in Bezug auf die Zeit ein. So versteht er die Naturgeschichte als grundsätzlich un-abgeschlossenen zeitlichen Ablauf, der soweit als möglich erforscht werden solle, aber über die konkrete Erfahrung hinausreiche. Ein Abschluss dieser unendlichen Kette gelingt erst durch die Annahme eines focus imaginarius, der in der Naturbetrachtung nicht gefunden werden kann, jedoch einen strukturierenden Einfluss auf die Zusammenstellung der empirischen Beobachtungen einnimmt. Der historische Ablauf gründet so nach Kant letztlich auf atemporalen Bezugspunkten.

Lettow begreift diesen Wandel im Naturverständnis in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht nur als epistemischen, sondern auch politischen, da sich mit dem Ansatz der Epigenesis ein neues biopolitisches Handlungsfeld eröffnet – auch wenn dieses Handlungsfeld zunächst eher spekulativ bleibt. Denn neu an diesem Ansatz ist, dass beide Elternteile als gleichmässig an der Reproduktion beteiligt verstanden werden. So wird zeitgenössisch diskutiert, wie sich die menschliche Gattung durch Kreuzung verbessern liesse. Es rückt also das reproduktive Paar ins Zentrum der Aufmerksamkeit (vgl. ebd.). Wie die Lektüre von *Bestimmung* weiter unten aufzeigen soll, ist zeitgenössisch nicht klar umgrenzt, welche Vorstellungs- und Handlungsmacht mit dem Ansatz der Epigenesis verbunden sein kann.

Anhand der von Lettow skizzierten politischen Dimension gilt es aus post_kolonialer Sicht, eine weitere Verortung der kantischen Rassentheorien vorzunehmen. In Bezug auf den Begriff der ›Rasse‹ wird in der Forschungsliteratur zumeist darauf hingedeutet, dass Reiseliteratur oder Naturbeschreibungen eine wichtige Quelle für diese Diskussion darstellen. Dennoch gerät das koloniale Unternehmen selten in den Fokus. Vielmehr wird sich auf die innereuropäische Diskussion konzentriert. Damit bleibt weitgehend unterbeleuchtet, mit welchen materiellen Praktiken das diskutierte Wissen verbunden ist. Eine solche Verbindung stellt Staffan Müller-Wille (2014: 225f.) her. Er zeigt auf, dass die theoretischen Erörterungen von Linné, Buffon oder Blumenbach auf Reiseberichten aufbauten, in denen ein System der sozialen und legalen Stratifikation beschrieben wird, das in den spanischen und portugiesischen Überseekolonien errichtet wurde. Leute wurden in diesen sogenannten *castas* primär nach Hautfarbe eingeordnet, aber auch entsprechend ihrer Haare und Augenfarbe. Die Klassifikation von Kindern, die aus einer ›Mischehen‹ entstammten, wurde durch den Rekurs auf die beiden Elternteile ermittelt. Damit wurde ein System etabliert, das auf der Annahme der Weitergabe und Vermischung von Charakteristika der Eltern an die Kinder beruhte. Visualisiert wird diese Weitergabe von Charakteristika in Gemälden, auf denen ein Kind mit seinen beiden Elternteilen dargestellt wurde. Dieses abstrakte und mechanische System erwies sich als sehr stabiles Gerüst, das sich trotz des Wandels erhalten konnte: Denn zunächst bestand die Grundlage der Klassifizierung nicht nur in physischen Charakteristika, sondern auch in der Kleidung und Beschäftigung. Erst durch die Rezeption der Reiseberichte durch die Europäer_innen verlagerte

sich der Fokus auf die physische Erscheinung. Dadurch konnte das *casta*-System zu einer Grundlage für ein weites Feld von Untersuchungen zur Vererbung werden (vgl. ebd.).³⁵

Kant kann in dieser breiten Debatte als eine europäische Stimme verstanden werden, die versucht, die Flut an Informationen aus den Reiseberichten und Kolonien zu verarbeiten. Es geht ihm in dieser Debatte um die eigene Positionierung, die er dadurch vornimmt, indem er den Begriff der ›Menschenrasse‹ ins Zentrum rückt. In den drei Texten, die Kant zu den ›Rassen‹ verfasst hat, findet sich die ausführlichste Auseinandersetzung mit der naturphilosophischen Diskussion vor der Erscheinung der *Kritik der Urteilskraft*. Die Position, die Kant entwickelt, schreibt sich zugleich in die kritische Philosophie ein. Gerade dieser zweite Aspekt soll die folgende Interpretation des Textes *Bestimmung* weiter verdeutlichen.

3.4 Verwicklungen: Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse (1785)

Kant schliesst in seinem Aufsatz *Bestimmung* nicht nur an seine ersten Überlegungen an, sondern revidiert auch einige Aspekte. So distanziert er sich in seinem zweiten Aufsatz von der Annahme, dass die weisse ›Rasse‹ der ursprünglichen Erscheinung der Menschen, also der »Stammrasse« (Verschiedene Rassen B: 143/A: 8), am nächsten komme: »Wie also die Gestalt des ersten Menschenstammes (der Hautbeschaffenheit nach) beschaffen gewesen sein möge, ist daher jetzt unmöglich zu erraten; selbst der Charakter der Weißen ist nur die Entwicklung einer der ursprünglichen Anlagen, die, nebst den übrigen, in jenem anzutreffen waren.« (Bestimmung A: 417) Kant verdeutlicht mit diesem Text nochmals die Relevanz methodischer Fragen, auf deren Grundlage erst bestimmt werden kann, welche Differenzen zwischen Menschen relevant sind. Und hier stellt er nun vor allem die Hautfarbe in den Vordergrund. Die Haut als Organ der Absonderung trägt die »Verschiedenheit des Naturcharakters an sich [...], welche zur Einteilung der Men-

35 In der *Physischen Geographie* scheint Kant auf dieses System zu rekurrieren, wenn er das spanische Amerika und die Ausdrücke ›Mulatten‹ (Kinder, bei denen ein Elternteil schwarz und der andere weiss ist), ›Terceronen‹ (Kinder, bei denen ein Elternteil ›Mulatte‹ und der andere eine weisse Person ist) und ›Quarteronen‹ (Kinder, bei denen ein Elternteil ›Tercerone‹ und der andere eine weisse Person ist) und ›Quinteronen‹ (Kinder, bei denen ein Elternteil ›Quarterone‹ und der andere eine weisse Person ist) erwähnt. Weiter bestimmt er, dass Kinder, die von einer ›Quarterone‹ und einer weissen Person abstammen, ›Weisse‹ heissen. Die Vermählung einer ›Mulattin‹ mit einer ›Terceron‹ bedeute demgegenüber einen »Rücksprung« bei den Kindern (*Physische Geographie*: 119).

schengattung in sichtbarlich verschiedene Klassen berechtigt.« (Ebd. A: 395)³⁶ Wie Kant in einer Fussnote bemerkt, zeigt sich daran das Zweckmässige von ›Rassen‹; und dies am deutlichsten bei den schwarzen Menschen, da die Organisation der Haut sich durch das Klima verändert habe. In Analogie dazu vermutet er dann eine solche Zweckmässigkeit auch bei den anderen ›Rassen‹ (vgl. ebd. A: 411f.).

Über die Hautfarbe von schwarzen Menschen lässt sich jedoch viel besser in Frankreich eine Meinung bilden als in einem südlicheren Land (vgl. ebd. A: 392), da der akute Einfluss der Sonne an diesem Ort keine Rolle spiele. In Europa könne entschieden werden, welche Schwärze zu einem Klassenunterschied taugt und welche bloss einer temporären Bräunung geschuldet ist, die den vererbten Farbton verändert. Damit wird Europa wiederum als neutraler Raum evoziert, in dem es keine spezifischen klimatischen Umstände gibt, die den Körper beeinflussen. Verstärkt ist nun mit diesem Gedanken die Vorstellung eines Experiments verbunden (ebd. A: 402). Kant überblendet den neutralen Raum mit der Vorstellung eines Laboratoriums, in dem äussere Einflüsse minimiert und die Entdeckung der wahrhaften Regelmässigkeit und Wiederholbarkeit garantiert werden können. Zugleich entzieht er mit diesem Einwand empirischen Beobachtungen den Anspruch auf unmittelbare Gültigkeit: Dass jemand eine dunkle Hautfarbe hat, zeugt nicht unmittelbar von seiner Zugehörigkeit zu einer ›Rasse‹. Vielmehr müsse untersucht werden, welche Merkmale weitergegeben werden und ob das auf »Klassenunterschiede« (ebd. A: 393) hindeutet. Damit plädiert Kant für eine den Beobachtungen vorhergehende theoretische Erörterung und versichert sich so seiner eigenen Rolle als Nicht-Reisender und Nicht-Beobachtender, der dennoch Wesentliches zur Debatte beitragen kann.

Aus dieser Position heraus kann Kant eine Art Kombinatorik der ›Rassenvermischung‹ vollführen: »Der Weiße mit der Negerin, und umgekehrt, geben den Mulatten, mit der Indianerin den gelben, und mit dem Amerikaner den roten Mestizen: der Amerikaner mit dem Neger den schwarzen Karaiben, und umgekehrt. (Die Vermischung des Indiers mit dem Neger hat man noch nicht versucht.)« (Ebd. A: 397f.) Kant geht wie bereits in *Verschiedene Rassen* von vier ›Rassen‹ aus, wobei er nun andere ›Rassen‹ ausmacht.³⁷ Durch die Regel, dass ›Rassenunterschiede‹ unausbleiblich »anarten«, kann er weiter bestimmen, welche Erscheinungsart nicht

36 Kant verwendet in diesem Text verstärkt den Begriff ›Klasse‹. Eine Erklärung dafür findet sich in einer Fussnote in *Über den Gebrauch*: »Die Benennung der classes und ordines drücken ganz unzweideutig eine bloß logische Absonderung aus, die die Vernunft unter ihren Begriffen, zum Behuf der bloßen Vergleichung macht: genera und species aber können auch die physische Absonderung bedeuten, die die Natur selbst unter ihren Geschöpfen in Ansehung ihrer Erzeugung macht.« (Über den Gebrauch A: 44, FN)

37 So zählt Kant im früheren Text »1) die Rasse der Weißen, 2) die Negerrasse, 3) die hunnische (mungalische oder kalmuckische) Rasse, 4) die hinduische oder hindistanische Rasse« (*Verschiedene Rassen* B: 133/A: 4) auf. Die deutlichste Verschiebung ergibt sich in Bezug auf

als eine eigene ›Rasse‹ zu werten ist, sondern als Produkt der Vermischung der ›Rassen‹. Die Klammerbemerkung des obigen Zitats macht den Experimentalcharakter nochmals deutlich. Durch die passive Formulierung wird jedoch jene Instanz, die einen solchen ›Versuch‹ durchführen könnte, nicht explizit genannt.

Die ›Rassenvermischung‹ kann also erklären, was zu einer ›Rasse‹ zählt und welches die Differenzen sind, die nicht zur ›Rasse‹ gezählt werden dürfen, und dies kann in einer experimentellen Überprüfung verifiziert werden. Zugleich liegt in der Vermischung aber auch das Potenzial, dass die ›Rassen‹ sich auflösen. Dies wird deutlich, wenn Kant die grundsätzliche Annahme von ›Rassen‹ auch gegenüber jenen verteidigen will, die seine theoretischen Prämissen nicht teilen mögen:

»Man mag aber ein System annehmen, welches man wolle: so ist doch so viel gewiß, daß die jetzt vorhandenen Rassen, wenn alle Vermischung derselben unter einander verhütet würde, nicht mehr erlöschen können. Die unter uns befindlichen Zigeuner, von denen erwiesen ist, daß sie ihrem Abstamme nach Indier sind, geben davon den deutlichsten Beweis. Man kann ihrer Anwesenheit in Europa weit über dreihundert Jahre nachspüren; und noch sind die nicht im mindesten von der Gestalt ihrer Vorfahren ausgeartet.« (Ebd. A: 415, vgl. auch Über den Gebrauch A: 114 und A: 117)³⁸

Über das Konzept von ›Rasse‹ wird in diesem Zitat eine Differenz innerhalb von Europa eingeführt, insofern nur ein bestimmtes Aussehen als genuin europäisch anerkannt wird – selbst ein dreihundertjähriger Aufenthalt kann die Zugehörigkeit zu diesem Ort in dieser theoretischen Perspektive nicht herstellen. Darüber hinaus macht das Zitat deutlich, dass Kant mit seinen Überlegungen einen Balanceakt vollführen muss. Denn einerseits verteidigt er die Monogenese mit dem Hinweis auf die Tatsache, dass alle Menschen sich miteinander fortpflanzen können. Auf dieser Grundannahme basiert der Begriff ›Rasse‹, wie der erste Aufsatz verdeutlicht hat. Im Aufsatz *Bestimmung* macht Kant jedoch deutlich, »dass in der ganzen organischen Natur bei allen Veränderungen einzelner Geschöpfe die Spezies derselben sich unverändert erhalten« (ebd. A: 401).³⁹ Die Differenzen zwischen Menschen können nicht so fundamental sein, dass sie den Gattungsbegriff als historisch veränderbaren Begriff herausstellen würden. Damit bezweifelt Kant auch, etwas – »das nicht zum Wesen der Gattung gehört« – könne »anerben«, das heisst zu jenen Eigenschaften dazukommen, die sich von Generation zu Generation weitervererben. Er orte in solchen Annahme eine dunkle Erkenntnisquelle, in der »die Freiheit der Hypothesen« unzulänglich uneingeschränkt werde. »Ich meines Teils

die amerikanische ›Rasse‹, diese wird in *Verschiedene Rassen* als »noch nicht völlig eingetartete hunnische Rasse« (ebd. B: 136/A: 5) verstanden.

38 Ein ausführlicherer Kommentar zu Kants Antiziganismus findet sich bei Hund (2011: 82ff.).

39 Kant verwendet ›Spezies‹ und ›Gattung‹ gleichbedeutend.

sehe in solchen Fällen nur auf die besondere Vernunftmaxime, wovon ein jeder ausgeht, und nach welcher er gemeiniglich auch Facta auszutreiben weiss, die jene begünstigen [...].« (Bestimmung A: 399) Jedoch stellt andererseits gerade die Möglichkeit, dass alle Menschen sich miteinander fortpflanzen können, die Relevanz von ›Rassen‹ infrage. Nur unter der Voraussetzung, dass »alle Vermischung verhütet würde« (ebd.), lässt sich mit Verweis auf empirische Beobachtungen die Annahme der persistenten Existenz von ›Rassencharakteristika‹ verteidigen.

›Rasse‹ ist als Begriff konzipiert, der manifeste und beständige Differenzen festlegt: Einerseits wird der Begriff der Gattung nicht durchbrochen und andererseits geht er nicht in unbedeutenderen Differenzierungen verloren. Damit setzt sich ein Spiel in Gang, welches wichtige und unwichtige Differenzen festlegt und gleichzeitig eine Balance zwischen äusserer Einflussnahme und innerer Disposition sucht. Das Element der Fortpflanzung ist darin durch die Fokussierung auf die Vererbbarkeit der Dreh- und Angelpunkt. Da dies als begriffliche Etablierung konzipiert ist, steht mit der Vorstellung von unkontrollierter Einflussnahme auf Körper umgekehrt auch die Grenze der Vernunft auf dem Spiel. Dies verdeutlicht eine Passage aus *Bestimmung*, die ich im Folgenden ausführlich zitieren werde. Kant beginnt den Abschnitt mit ein paar Beispielen von Einflussnahmen, die er als unmöglich zurückweist:

»[D]as Anerben durch die Wirkung der Einbildungskraft schwangerer Frauen oder auch wohl der Stuten in Marställen; das Ausrufen des Bart ganzer Völkerschaften, so wie das Stutzen der Schwänze an englischen Pferden, wodurch die Natur genötigt werde, aus ihren Zeugungen ein Produkt, worauf sie uranfänglich organisiert war, nach gerade weg zu lassen; die geplätschten Nasen, welche, anfänglich von Eltern an neugeborenen Kindern gekünstelt, in der Folge von der Natur in ihre zeugende Kraft aufgenommen wären [...].« (Bestimmung A: 400)

Diese Beispiele sind von Kant nicht frei erfunden, sondern wurden von anderen in die zeitgenössische Diskussion eingebracht.⁴⁰ Das Problem besteht für Kant darin, dass hier von gegebenen Erscheinungen ausgehend Mutmassungen angestellt werden und nicht »besondere erste Naturkräfte oder anerschaffene Anlagen« (ebd.) angenommen werden. Kant wiederholt, er halte sich an die Maxime, so wenige Prinzipien wie möglich anzunehmen und daraus möglichst viel erklären zu können. Das angewandte Prinzip lautet, »daß in der ganzen organischen Natur bei

40 So zählte beispielsweise Linné in seiner *Systema Naturae* ab der 10. Auflage zur menschlichen Gattung des *Homo sapiens* den ›wilden Mann‹ (*Ferus*), die ›Indianer‹ (*Americanus*), den ›Europäer‹ (*Europäus*), den ›Mongolen‹ (*Asiaticus*), den ›Neger‹ (*Afer*), Monster und Fabeltiere sowie hochentwickelte Affen. Aus einer anachronistischen Perspektive lässt sich allgemeiner festhalten, dass die Grenze zwischen Fiktion und Fakten unklar war (vgl. Bitterli 1977: 332ff.).

allen Veränderungen einzelner Geschöpfe die Spezies derselben sich unverändert erhalten«. Und weiter:

»Nun ist es klar: daß, wenn der Zauberkraft der Einbildung, oder der Künstelei der Menschen an tierischen Körpern ein Vermögen zugestanden würde, die Zeugungskraft selbst abzuändern, das uranfängliche Modell der Natur umzuformen, oder durch Zusätze zu verunstalten, die gleichwohl nachher beharrlich in den folgenden Zeugungen aufbehalten würden: man gar nicht mehr wissen würde, von welchem Originale die Natur ausgegangen sei, oder wie weit es mit der Abänderung desselben gehen könne, und, da der Menschen Einbildung keine Grenzen erkennt, in welche Fratzengestalt die Gattungen und Arten zuletzt noch verwildern dürften.« (Ebd. A: 400f.)

Das Szenario einer unregelmäßigen, generationenübergreifenden Transformation einer Gattung kulminiert in »Fratzengestalten« und »Verwilderung der Art« und nur der Bezug auf ein Original der Natur und die Annahme einer regelgeleiteten Verlaufsform einer Gattung können die Menschheit davor schützen.

»Dieser Erwägung gemäß nehme ich es mir zum Grundsatz, gar keinen in das Zeugungsgeschäft der Natur pfuschenden Einfluß der Einbildungskraft gelten zu lassen, und kein Vermögen der Menschen, durch äußere Künstelei Abänderungen in dem alten Original der Gattungen oder Arten zu bewirken, solche in die Zeugungskraft zu bringen, und erblich zu machen. Denn, lasse ich auch nur einen Fall dieser Art zu, so ist es, als ob ich auch nur eine einzige Gespenstergeschichte oder Zauberei einräumte. Die Schranken der Vernunft sind dann einmal durchbrochen, und der Wahn drängt sich bei Tausenden durch dieselbe Lücke durch.« (Ebd. A: 400ff.)

Das Zitat imaginiert den Verlust der Autorität der Vernunft. Die Einbildungskraft oder auch rituelle Handlungen dürfen keinen Einfluss auf die Gattungen von Tieren oder auch Menschen nehmen können, ohne dass zugleich die Grenze der Vernunft infrage gestellt wird. Diese Vernunftgrenze wird von Kant vehement verteidigt: Die drohende »Verwilderung« der Gattung geht einher mit den Abgründen von Wahnvorstellungen und Fantasien, die es strikt abzulehnen gilt. Etabliert Kant in seinen Texten das Gesetz der »notwendig halbschlächtigen Zeugung« (ebd. A: 398) und statuiert »in der Gattung selbst liegende Keime und Anlagen« (ebd. A: 402), wird damit auch die Autorität der Vernunft *mit*etabliert und eine Grenzsetzung zwischen möglichen und unmöglichen Vorstellungsarten vollzogen. Zugleich wird damit verhandelt, welcher Einfluss dem menschlichen Handeln auf die Natur zugesprochen werden darf.

Mit dieser Grenzsetzung vollzieht Kant eine kritische Geste, da überbordende Annahmen davon abgetrennt werden, was vernünftigerweise angenommen werden muss. Auf der Grundlage der gesicherten Autorität der Vernunft kann dann

die Frage geklärt werden, welche Differenzen innerhalb der Gattung sich als ›Rasendifferenzen‹ eignen. Dabei wird der Umgebung ein Einfluss auf die ›Anlagen‹ und ›Keime‹ zugestanden, die den menschlichen Handlungen nicht zugestanden wird. Eine Einflussnahme ist somit grundsätzlich als möglich zu denken, aber es macht nach Kant einen wesentlichen Unterschied, woher dieser Einfluss kommt. Die Sphäre der aktiven Natur wird vehement von der Sphäre der menschlichen Handlungsmacht abgetrennt. Zugleich wird auf einer anderen Ebene Handlungsmacht eingefordert: Naturerkenntnis wird nicht durch einfache Beobachtungen, sondern durch die Anordnung und Durchführung von Experimenten gewonnen. Damit lässt sich im Vergleich zu *Verschiedene Rassen* in Bezug auf die Selbstaffirmation eine Verschiebung feststellen. Im ersten Text galten die ›Weissen‹ als ›Nicht-Rasse‹, Europa als neutraler Ort. Dies gilt zwar immer noch in *Bestimmung*, doch liegt die Betonung dort vielmehr auf Europa als Ort der Wissenschaft, des Laboratoriums. Die Selbstaffirmation löst sich von den beschriebenen Verhältnissen und konzentriert sich so vermehrt auf Methoden und Orte, durch welche wahre Aussagen über allfällige Objekte und Zusammenhänge getroffen werden können.

Die theoretischen Erörterungen Kants blieben nicht unwidersprochen. Georg Forster, der seinen Vater an der zweiten Weltumsegelung von James Cook begleitet und darüber geschrieben hat, diskutiert in einem Brief zwei Aufsätze von Kant: *Mutmasslicher Anfang* und *Bestimmung*.

Die folgende Darstellung hat keine umfassende Diskussion des Briefes zum Ziel, vielmehr ist die Darstellung geleitet durch einen externen Fokus, und zwar Kants Behandlung des Themas ›Menschenrassen‹. Mit diesem Vorgehen, Forster in Bezug auf Kant zu thematisieren, soll jedoch nicht behauptet werden, dass Kants Überlegungen im Gegensatz zu Forster fortschrittlicher seien, wie Stiening (2012: 52) urteilt.⁴¹ Denn fokussiert man auf die Konzeptionalisierung von Differenzen zwischen Menschen und Aspekten der Selbstaffirmation in den Texten von Forster und Kant, ist es kaum möglich, ein solches Fortschrittsnarrativ zu rechtfertigen. Jedoch lassen sich Verschiebungen aufzeigen, wie Differenzen zwischen Menschen konzeptionell gefasst werden. Anhand des Textes von Forster kann folglich eine andere Art von Othering aufgezeigt werden.

Dabei ist es kein Zufall, dass Forster die Form eines Briefes wählt. Er wendet sich darin an D. Biester, einen der Herausgeber der *Berlinischen Monatsschrift*, also an jene Zeitschrift, in der Kants Aufsätze erschienen sind. Der Brief wurde 1786,

41 Vgl. kritisch dazu Wunderlich (2012: 216ff.) und Zammito (2012). Eines der Kriterien, das nach Stiening diesen Fortschritt aufzeigen soll, ist die Ausdifferenzierung von Wissensfeldern. Wie ich in diesem Kapitel sowie in Kapitel 6 aufzeigen werde, geht es Kant mit dem teleologischen Denken jedoch gerade auch um die Frage, wie unterschiedliche Wissensfelder miteinander verbunden werden können.

und damit noch im selben Jahr, in der Zeitschrift *Der Teutsche Merkur*, die stärker ästhetisch-literarisch ausgerichtet war, veröffentlicht (vgl. van Hoorn 2004: 125). Mit dieser Form der Widerrede geht es Forster nicht um eine alternative Deduktion oder Bestimmung von Begriffen. Stattdessen schreibt er einen diskussionsorientierten Text, der deutlich erkennbar in den Kontext eingebunden und an ein bestimmtes Publikum gerichtet ist. Zum Kontext gehört, dass sich Forster zu Beginn des Textes als Aussenseiter positioniert. Mit einer Referenz auf Ovid skizziert er seine Situation und entschuldigt sich: Er sei in Wilna und damit fern ab vom Zentrum der Diskussion, kenne nicht alle Argumente und könne nur verspätet Nachrichten erhalten oder Publikationen zugeschickt bekommen (vgl. ebd.: 125ff.). Diese stilisierte Aussenseiterposition verwendet Forster als Ausgangspunkt, um Kants Schriften einer umfassenden Kritik zu unterziehen. Doch spielt nicht nur seine aktuelle Randposition eine Rolle, auch bringt er seine Erlebnisse, Beobachtungen und Erfahrungen der Weltreise ein und belehrt Kant über falsche Fakten oder Fehlektüren von Reiseberichten.⁴²

Van Hoorn (2004: 124ff.) konstatiert in ihrer ausführlichen Diskussion und Analyse des Briefes fünf Themenbereiche, die Forster aufgreift: 1) Forster argumentiert gegen Kants Methode; 2) er geht der Frage nach, aufgrund welcher Kriterien man die Menschen sinnvoll unterteilen und Ähnlichkeiten und Differenzen in der Natur denken kann; 3) er diskutiert das Problem, ob die klassische Naturbeschreibung oder Kants Naturgeschichte besser geeignet sind, die Unterschiede zu benennen; 4) er entwirft ein polygenetisches Modell und 5) er skizziert eine denkbare sittliche Zweckmässigkeit der Polygenese in Abgrenzung zur christlich-orthodoxen Lehre. Diese Aufgliederung verdeutlicht, wie breit das Spektrum an Themen ist, das mit der These von ›Menschenrassen‹ verbunden ist.

Was der Brief als Form bereits andeutet, greift Forster auch inhaltlich auf. Kant postuliert, zunächst müssten die Begriffe geklärt werden, um auf dieser Grundlage dann das zu finden, was gesucht wird (vgl. Bestimmung: A 390). Nach Forster ist jedoch das zeitgenössische Wissen nicht gross genug, um Prinzipien aufstellen zu können, die dann lediglich durch Beobachtungen bestätigt werden sollen. Forster vertraut vielmehr Beobachtungen, auf deren Grundlage dann theoretische Erörterungen falsifiziert oder verifiziert werden können. Die theoretische Begriffssarbeit müsse grundsätzlich offen sein für die Infragestellung durch Beobachtungen – dies sieht Forster bei Kants Vorschlag nicht gegeben. Im kantischen Vorgehen sieht er eine Gefahr: »Bestimmungen, die sich auf eingeschränkte Erkenntnis gründen,

42 Der Kontrast der Biografien zwischen Kant und Forster ist gross: Forster reiste bereits als Kind mit seinem Vater durch Russland, danach hielten sich beide sechs Jahre lang in London auf. Mit 17 folgt er seinem Vater auf eine Weltumseglung, die drei Jahre dauerte (vgl. Goldstein 2015: 19ff.). Kant bewegte sich nie mehr als 40 Kilometer von Königsberg weg.

können zwar innerhalb dieser Schranken brauchbar seyn; aber sobald sich der Gesichtskreis erweitert, der Sehepunkt verrückt, werden sie da nicht einseitig und halbwahr erscheinen?» (Forster 1786: 75) Die Vorstellung, dass man in der Erfahrung nur findet, was man braucht, wenn man vorher weiss, was man sucht, bewertet Forster negativ: Ein solches Vorgehen berge die Gefahr, sich selbst wie auch andere zu täuschen (vgl. ebd.). Ideen, die anleitend sein sollen für das Sammeln empirischer Daten, können schlichtweg irreführend sein. Damit geht auch einher, dass Forster davor warnt, das künstliche Ordnungssystem mit der Wirklichkeit zu verwechseln. Er ist überzeugt, dass wenn »die Ordnung der Natur [...] unseren Eintheilungen nicht [folgt], und man ihr dieselben aufdringen will, [man] in Ungereimtheiten [verfällt].« (Ebd.: 90)

Forster schlägt eine andere Art der Erkenntnisgewinnung vor: Eine Wahrheit sei dann gegeben, wenn viele Reisende die gleichen Beobachtungen machen, obwohl sie unterschiedliche Begriffe und Kenntnisse haben. Eine Tatsache ergibt sich nicht dadurch, dass eine Beobachtung in einem reflektierten System eine Verortung findet, sondern ist nach Forster dann gegeben, wenn trotz der Verortung in einem Gedankengebäude die gleiche Beobachtung festgehalten wird. Damit geht es ihm jedoch weniger darum, dass sich eine Wahrheit dann zeigt, wenn eine Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen theoretischen Positionen stattfindet und ein Gemeinsames gefunden wird. Vielmehr statuiert er einen sinnlichen Eindruck, der von jeglicher gedanklichen Überformung frei ist (vgl. Soboleva 2012: 124). So spricht er von einem unbefangenen Zuschauer, dessen Schilderungen er mehr Vertrauen entgegenbringt als »einem Beobachter, den ein fehlerhaftes Princip verführt, den Gegenständen die Farbe seiner Brille zu leihen.« (Ebd.: 76) Dennoch gibt es auch für ihn Kriterien, die eine gute Beobachtung auszeichnen. Das sind »Aufmerksamkeit, Beurtheilungskraft und Unpartheylichkeit« (ebd.). Forster lehnt auch das von Kant vorgeschlagene Experiment zur Bestimmung der »richtigen« Hautfarbe ab. Er bezeugt, er habe in Europa gesehen, wie schwarze Kinder geboren wurden. Der Ort der Geburt habe keinerlei Einfluss auf die Hautfarbe gehabt (vgl. ebd.: 80).

»Ein jedes Wesen der Natur ist, was es seyn soll, nur an dem Orte, für den sie es entstehen ließ: eine Wahrheit, die man in Menagerien und botanischen Gärten täglich bestätigt sieht. Der Neger, in Europa geboren, ist wie eine Treibhauspflanze, ein modificirtes Geschöpf: in allen der Veränderung unterworfenen Eigenschaften mehr oder weniger dem unähnlich, was er in seinem Vaterlande geworden wäre.« (Ebd.: 82)

Das Experiment hat nach Forster insgesamt den Nachteil, dass es eine künstliche und damit verfälschte Situation kreiert, aus der keine weiteren Folgerungen gezogen werden können. Damit tönt bereits an: Forster kritisiert die zentrale Stellung, die Kant in seinem zweiten Aufsatz zu den »Menschenrassen« der Hautfarbe

einräumt. Forster bringt verschiedene Argumente ein, um Kants Fokussierung auf die Hautfarbe zu hinterfragen. Er verweist auf Linné, der bereits festhielt, dass die Hautfarbe kein zuverlässiges Kriterium, sondern vielmehr als zufällige und veränderliche Eigenschaft zu betrachten sei (vgl. ebd.: 82). Forster lässt es nicht auf dieser einen Referenz auf eine Autorität beruhen, sondern konfrontiert Kant mit einem konkreten Problem, das sich aus dessen Systematisierung der Menschen in vier ›Rassen‹ ergibt. Kant subsumiert ›Kaffer‹ unter die schwarze ›Rasse‹, Abessinier jedoch zählt er zu den ›Weissen‹. Beide weisen jedoch nach Forster die gleiche Hautfarbe auf.⁴³ Das Kind, das von solchen Eltern abstammt, definiert Forster als »Blendling«, da je ein Elternteil einer anderen ›Rasse‹ zugeordnet ist. Jedoch lässt sich bei diesem Kind keine »halbschlächlige Anerkung« ausmachen, da in der Hautfarbe keine deutliche Differenz besteht. Deshalb sieht Forster das Kriterium, das Kant ins Zentrum seiner Bestimmung von ›Menschenrassen‹ stellt, als »übel-gewählt und vewerflich« (ebd.: 83) an.

Weiter kritisiert Forster Kants argumentative Vorgehensweise. Neben der Hautfarbe führt Kant lediglich »Krankheiten und Mißgeburten« an und schliesst von dort aus auf »natürliche Eigenthümlichkeiten der Bildung« (ebd.: 92). Andere Aspekte der Erscheinung von Menschen erwähnt Kant nicht – womit er sich nicht auf der Höhe der zeitgenössischen Diskussion befinde, wie Forster aufzuzeigen versucht. So verweist Forster auf die Publikation seines Freundes Samuel Thomas Soemmerring von 1785⁴⁴, in welcher dieser mit anatomischen Untersuchungen nachgewiesen hat, dass es körperliche Verschiedenheiten zwischen ›Neger‹ und ›Europäer‹ gibt. Soemmerring will in seiner Schrift aufzeigen, dass die ›Mohren‹ nicht einfach als ›schwarze Europäer‹ anzusehen sind. Vielmehr will er seine Intuition bestätigen, die ihm sagt, dass es Unterschiede in der körperlichen Ausbildung gibt, die sich durch naturwissenschaftliche Methoden objektiv feststellen lassen. So stellt Soemmerring in seiner Schrift fest, alle Knochenpartien der Sinnesorgane seien bei den ›Schwarzen‹ kräftiger ausgebildet. Aufgrund der größeren Ausgestaltung der Sinnesorgane vermutet er stärkere Nerven, die mit dem Gehirn verbunden seien, und folgert insgesamt, dass der ›Mohr‹ ein kleineres Hirn habe (vgl. ausführlicher van Hoorn 2004: 145ff.). Diese Untersuchung beweist für Forster, dass der Hautfarbe keine relevante Aussagekraft zugesprochen werden kann, sondern vielmehr »der Neger sichtbarlich so wohl in Rücksicht äusserer als innerer Gestaltung weit mehr übereinstimmendes mit dem Affengeschlecht habe, als der Weisse.« (Forster 1786: 85)

43 Abessinien (oder Habessinien, wie Kant schreibt) bezeichnet ein im heutigen Äthiopien liegendes Gebiet. Mit »Kaffern« ist wahrscheinlich ein Angehöriger der Xhosa gemeint, die im südlichen Afrika verortet wurden.

44 Dies ist die zweite, wesentlich überarbeitete Version, die Soemmerring Forster gewidmet hat; die erste Version erschien 1784 (vgl. van Hoorn 2004: 143).

Diese Schlussfolgerung kann Forster an Soemmerrings Studie nachvollziehen, da beide von einem Gesamtzusammenhang aller Lebewesen in der Natur ausgehen. Sie beobachten »eine Analogie der Bildung durch alle Säugthiere hindurch bis zum Wallfische« (ebd.). Da der Orang-Utan als jenes Tier gesehen wird, das dem Menschen am nächsten steht, stellt sich die Frage, welche Menschen ihm am ehesten ähneln. Soemmerring sieht den Missing Link in dieser Naturkette in den schwarzen Menschen. In seiner Darstellung betont Forster wiederum, damit werde nicht behauptet, dass schwarze Menschen keine Menschen seien: Ein affenähnlicher Mensch sei kein Affe, sondern immer noch ein Mensch (vgl. ebd.: 84ff.).⁴⁵ Dennoch nimmt Forster keine kategorialen Einteilungen vor, die unterschiedliche Gattungen klar voneinander trennen würden, sondern vermerkt lediglich verschiedene Abstände zwischen unterschiedlichen »Bildungen«. Diese unterschiedlichen Abstände erklären, weshalb bestimmte Gattungen miteinander fruchtbare Jungen zeugen können, zum Beispiel der Hund und der Fuchs, andere hingegen nicht (vgl. ebd.: 88f.).

Diese Argumente Forsters verdeutlichen, dass die Hautfarbe kein relevantes Merkmal sein kann, um unterschiedliche Varietäten zwischen den Menschen zu statuieren. Dennoch stellt sich die Frage, wie die Unterschiede in der Hautfarbe zu erklären sind. Die Farbe der Haut betrachtet Forster als Anpassungsleistung des Menschen an das Klima. Er skizziert eine Hautfarbenskala, die auf einer Nord-Süd-Achse verläuft, wie er mit Blick auf den amerikanischen und asiatischen Kontinent verdeutlicht. Dabei hat Forster wenig Probleme mit der Vorstellung, schwarze Menschen könnten im Verlauf der Zeit weiss werden – oder auch umgekehrt (vgl. ebd.: 80f.) –, auch wenn bis jetzt nicht aufgezeigt werden konnte, dass eine solche vollständige Umwandlung tatsächlich stattgefunden habe (vgl. ebd.: 91). Forster findet es jedoch überhaupt nicht einleuchtend, dass es nur eine einmalige Anpassungsleistung an das Klima geben sollte:

»Allein wie ist nun derselbe Verstand, der hier so richtig ausrechnete welche Länder und welche Keime zusammentreffen müßten, [...] auf einmal so kurzsichtig geworden, daß er nicht auch den Fall einer zweyten Verpflanzung vorausgesehen? Dadurch wird ja die angebohrne Eigenthümlichkeit, die nur für Ein Klima taugt, gänzlich zwecklos« (ebd.: 94).

Forster bezweifelt, dass eine Unterscheidung in Naturbeschreibung und Naturgeschichte sinnvoll ist. Rhetorisch zugespitzt unterstellt er Kant, mit seiner Naturgeschichte eine Wissenschaft für Götter eingeführt zu haben, da Kant Fragen zu ursprünglichen Zuständen oder zur anfänglichen Anzahl Gattungen aufwirft. Solche Fragen können gemäss Forster von Menschen kaum endgültig geklärt werden:

45 Soemmerring war sich bewusst, dass seine Studie für die Rechtfertigung der Sklaverei dienen könnte und spricht sich explizit gegen die Sklaverei aus (van Hoorn 2004: 144).

»Wer ist Vermögend den Stammbaum auch nur einer einzigen Varietät bis zu ihrer Gattung hinauf darzulegen, wenn sie nicht etwa erst unter unsern Augen aus einer andern entstand?« (Ebd.: 87)⁴⁶ Forster versteht Kants Beweis für die Einheit einer Gattung vielmehr als Definition, die letztlich nicht viel zur Klärung, wie die Unterschiede zwischen den Menschen zu verstehen sind, beitragen kann (ebd.: 86).

Das zentrale kantische Moment zur Bestimmung einer Realgattung ist die gemeinsame Zeugungskraft. Forster betont in dieser Bestimmung den Experimentalcharakter und weist dessen Gültigkeit zurück. Denn eine solche Mischung komme in der Natur nicht vor: Von Natur aus hätte jede Art sowieso einen Hang zu ihresgleichen und eine Abscheu vor anderen Tieren, sodass die Frage, wer mit wem fruchtbare oder unfruchtbare Nachkommen zeugen würde, keine gute Grundlage für die Einteilung liefere. Dies gelte auch für schwarze und weisse Menschen:

»[S]o würden wir sowohl bey Schwarzen als bey Weissen, vor der ungleichartigen Vermischung Ekel und Abscheu bemerken. Noch jetzt, glaube ich, darf man diesen Widerwillen vom rohen unverdorbenen Landmann erwarten: er wird die Negerin fliehen: wenigstens wird Geschlechtstrieb nicht das erste seyn, was sich bey ihrem Anblick in ihm regt.« (Ebd.: 88)

Kants experimentellen Zugang zur Frage der Fortpflanzung kann sich Forster nur durch Gefangenschaft erzwungen und künstlich vorstellen. Deshalb taue dieses Vorgehen in seinen Augen nicht als Beweis. Anders gesagt, betrachtet Forster die gemeinsame Fortpflanzungsfähigkeit nicht als Zeichen einer gemeinsamen Abstammung, obwohl er zugibt, dass die Frage der Fortpflanzung durchaus ungelöst sei. Allerdings sei sie nicht nur bei den Menschen offen, denn auch die Tatsache, dass sich Rinder mit den Bisons in Amerika und Asien und dem indischen Buckelochsen fortpflanzen, sei ebenso rätselhaft (ebd.: 96). Diese offene Frage werde nicht gelöst, indem die Naturgeschichte von der Naturbeobachtung getrennt werde. Stattdessen plädiert Forster dafür, beide als Teile eines Ganzen anzusehen (vgl. ebd.: 86).

Forster vertritt in seinem Brief die These der Polygenese. Dabei lässt er jedoch Vorsicht walten, da ihm bewusst ist, dass diese Theorie als ketzerisch angesehen

46 Forster spricht im Text zunächst von Varietäten, verbleibt also im linnéschen Vokabular und nimmt Kants Begriffsvorschlag der ›Rassen‹ nicht auf (vgl. ebd.: 96). Er kritisiert auch Kants Bestimmung des Begriffs ›Rasse‹, da dieser Begriff allgemein eine andere Bedeutung habe: Er »meint Abstammung überhaupt, wiewohl auf eine unbestimmte Weise.« (Ebd.) Dieses Verständnis präzisiert er noch: »Es sollte mehr nicht heissen, als ein Haufen Menschen, deren gemeinschaftliche Bildung eigenthümliches und von ihren Nachbarn abweichendes genug hat, um nicht unmittelbar von ihnen abgeleitet werden zu können; ein Stamm, dessen Herkunft unbekannt ist, und den man folglich nicht so leicht unter eine der gewöhnlich angenommenen Menschenvarietäten rechnen kann, weil uns die Kenntniß der Zwischenglieder fehlt.« (Ebd.: 96f.)

wird – was er in Bezug auf Voltaire thematisiert. Gegen Ende des Briefes nimmt er zu diesem Punkt explizit Stellung: »Unstreitig lässt sich diese genaue Verhältniß zwischen dem Lande und seinen Bewohnern am leichtesten und kürzesten durch eine lokale Entstehung der letztern erklären.« (Ebd.: 95f.) Für ihn ist diese These plausibler als die Annahme, dass an einem Ort der Welt der »Vorrath für jedes Klima und jedes Element« (ebd.: 95) aufgefunden werden könne. Forster zeigt anhand von Voltaire, dass die Annahme der Polygenesis mit einem religiösen Dogma in Konflikt steht. Umgekehrt lässt sich der Brief jedoch auch so interpretieren: Forster wirft Kant implizit vor, diesem religiösen Dogma zu folgen, weil er von einem ersten Paar ausgeht, was Forster mit Rückgriff auf *Mutmasslicher Anfang* verdeutlicht. Zusammen mit *Bestimmung* gelesen unterstellt er ihm, dem biblischen Narrativ zu folgen und nicht rein naturwissenschaftlich vorzugehen (vgl. Zammito 2012: 229f.).⁴⁷

Forsters Position lässt sich damit auf zwei miteinander verbundene Annahme zuspitzen: Lebewesen sind an unterschiedlichen Orten entstanden und bilden zusammen eine Scala naturae, das heisst, alle Lebewesen lassen sich in einer Stufenleiter miteinander in Bezug setzen. Er nimmt einen viel weiteren Blickwinkel als Kant ein, da er die Diskussion nicht nur auf Unterschiede zwischen Menschen, sondern auf das ganze Tierreich ausweitet. Wie in den bisherigen Ausführungen bereits deutlich wurde, stellt sich aus dieser Sichtweise die Frage, welche Menschen den Affen am nächsten stehen – womit eine deutliche Hierarchisierung zwischen Menschen vorgenommen wird, die jedoch anders gelagert ist als jene von Kant, da diese nicht als kategorialer Unterschied verstanden wird. In solchen begrifflichen Einteilungen, wie Kant sie vorschlägt, sieht Forster kein Argument gegen die Sklaverei. So fragt er: Ob der Gedanke einer gemeinsamen Abstammung jemals »die aufgehobene Peitsche des Sklaventreibers sinken hieß?« (Ebd.: 99) In Kants Vorschlag erkennt Forster ein Lehrgebäude, dessen ethische Wirksamkeit er bezweifelt. Er schlägt eine praktische Erziehung vor, deren fassliche Beispiele einen tiefen Eindruck hinterlassen sollen. Den Gedanken zweier unterschiedlicher Menschengattungen, den weissen und den schwarzen Menschen, die Teil der Scala naturae sind, betrachtet Forster eher als adäquates Mittel, um Gedanken und Gefühle zu entwickeln, die die Sklaverei verhindern könnten, da durch sie das Weltbild transportiert wird, dass jedes Wesen im Plan des Ganzen fest verwoben ist.

Forsters Position macht also deutlich, dass die Theorie der Monogenesis, die betont, dass alle Menschen einer Gattung angehören, zeitgenössisch nicht automatisch als Verurteilung der Sklaverei verstanden wurde. Doch verhindert auch die Annahme der Polygenesis, deren ethisches Potenzial Forster herausstreicht, nicht,

47 In diesem Zusammenhang kann auch verständlicher werden, warum Forster den Aufsatz *Bestimmung* mit dem Text *Mutmasslicher Anfang* zusammen liest: Dadurch kann er aufklärerische und politische Implikationen der naturwissenschaftlichen Thesen thematisieren.

an die Überlegenheit der weissen Menschen zu glauben. Vielmehr hinterlässt sein Einwurf den Eindruck, dass trotz aller Kritik an Kants Position ein gemeinsamer Anschlusspunkt gegeben ist: die Differenz zwischen schwarzen und weissen Menschen und die deutliche Überlegenheit der ›Weissen‹. Wie Forster am Ende des Briefes klarstellt, hat bei Afrikaner_n »die Vernunft nur die erste Kindheitsstufe« (ebd. 100) erstiegen. Dass es einen Machtunterschied zwischen Europäer_n und Afrikaner_n gibt, bezweifelt Forster also nicht, allerdings gilt es, diesen nicht in ein Gewaltverhältnis münden zu lassen. Der ›Weisse‹ solle die Vaterstelle einnehmen und den heiligen Funken der Vernunft zur Entwicklung bringen, womit er die ›Weissen‹ mit Halbgöttern vergleicht:

»Durch dich konnte, sollte er werden, was du bist, oder seyn kannst, ein Wesen, das im Gebraucht aller in ihm gelegten Kräfte glücklich ist; aber geh, Undankbarer! auch ohne deinen Willen wird er es einst, durch dich: denn auch du bist nur ein Werkzeug im Plane der Schöpfung!« (Ebd.: 100)

3.5 Kritik der Grenzüberschreitungen: Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie (1788)

Herausgefordert von diesen Einwänden Forsters, reagiert Kant 1788 mit einem weiteren Aufsatz zum Thema ›Menschenrassen‹: *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*. Dass der Begriff ›Rasse‹ im Titel des Aufsatzes keinen Eingang mehr gefunden hat, kann als Hinweis auf eine Modifikation der Position gedeutet werden. Zammito (2012: 235) erachtet auf Grundlage der Forschungsliteratur die These, Kant habe in den 1780er Jahren seine Position modifiziert, als gut begründet. Während Kants erster Beitrag als Partizipation an der Theoretisierung der Lebenswissenschaften verstanden werden kann, ist er in seinem Aufsatz von 1788 viel skeptischer und konzentriert sich auf die Kritik an den Methoden der sich herausbildenden Lebenswissenschaften. Dieser kritische Zugang äussert sich in diesem Text als Diskussion des Zwecks.⁴⁸

Die Unterscheidung in Naturbeschreibung und Naturgeschichte, die Kant verteidigt, ist die Basis für das Verständnis des kantischen Begriffs von ›Rasse‹. Anhand dieser Unterscheidung reflektiert Kant in *Über den Gebrauch* weitergehend das

48 Der Text *Über den Gebrauch* kann auch in Bezug auf den Streit zwischen Kant und Herder interpretiert werden. Kant wendete sich in den 1780er Jahren mit seiner Rezension zu den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* öffentlich gegen seinen ehemaligen Schüler Herder (vgl. ausführlich dazu Zammito 1992). Zammito zeigt in seiner Studie den Einfluss des Pantheismus-Streits vor allem für die *Kritik der Urteilskraft*. Im Text *Über den Gebrauch* steht jedoch die Auseinandersetzung mit Forster deutlich im Vordergrund.

damit verbundene teleologische Denken, das er im zweiten Teil der *Kritik der Urteilskraft* dann ausführlich begründen wird (siehe Kapitel 6). Die Erläuterung des teleologischen Denkens bildet die Klammer in diesem Aufsatz; Kant beginnt seine Replik mit der Unterscheidung von theoretischen und teleologischen Erklärungsarten, erläutert diese jedoch erst gegen Ende. In den Ausführungen zur teleologischen Denkart wird die Verbindung dieses Denken mit dem Unternehmen der Kritik explizit.

Kant gibt zu, dass, wenn man die Naturgeschichte in diesem Sinne versteht, wie Forster sie beschreibt, dies durchaus eine Wissenschaft für Götter wäre. Nur stellt er klar, er habe eine andere Art von Naturgeschichte vor Augen. So gehe es ihm nicht um eine Erzählung oder eine Beschreibung – was zeitgenössisch offenbar in erster Linie mit diesem Wort assoziiert wurde (vgl. Über den Gebrauch A: 43). Vielmehr geht es ihm um einen »Zusammenhang gewisser jetziger Beschaffenheiten der Naturdinge mit ihren Ursachen in der ältern Zeit nach Wirkungsgesetzen, die wir nicht erdichten, sondern aus den Kräften der Natur, wie sie sich uns jetzt darbietet, ableiten« (ebd. A: 41). Durch eine Analogie kann also von einem jetzigen, beschreibbaren Zustand auf einen früheren Zustand geschlossen werden. Eine solche Analogiebildung basiert auf Wirkungsgesetzen. Die Gültigkeit dieser Gesetze auch für die Vergangenheit angenommen werden kann. Dennoch räumt Kant ein, dass eine solchermassen verstandene Geschichte im Gegensatz zu einer Naturbeschreibung »nur Bruchstücke, oder wankende Hypothesen« (ebd. A: 42) liefern kann.

Ein solches Geschichtsverständnis bringt mit sich, dass bestimmte Beobachtungen als Kennzeichen fungieren. Damit jedoch ein bestimmtes Ding zu einem solchen Kennzeichen werden kann, braucht es eine vorgängige Idee oder ein leitendes Prinzip: »[S]o ist wohl ungezweifelt gewiß, daß durch bloßes empirisches Herumtappen ohne ein leitendes Prinzip, wornach man zu suchen habe, nicht Zweckmäßiges jemals würde gefunden werden; denn Erfahrung methodisch anstellen heißt allein beobachten« (ebd. A: 40). Zunächst muss die Methode geklärt werden, bevor ein Objekt bestimmt werden kann (vgl. ebd. A: 38). Kant unterstellt Forster, diesem Vorgehen implizit zu folgen, da er der Systematisierung von Linné folgt. Forster geht somit ebenfalls theoriegeleitet vor, ansonsten wäre es ihm nicht möglich, eine systematische Naturbeschreibung vorzuschlagen. Doch äußert sich Forster nicht nur in Bezug auf die Naturbeobachtung, sondern spekuliert auch über den »ersten Ursprunge des Negers« (ebd.: A 41). Diese Spekulation gehört »gewiß nicht zur Naturbeschreibung, sondern nur zur Naturgeschichte« (ebd.), kommentiert Kant. Forsters These, die Menschen seien aus zwei ursprünglich verschiedenen Stämmen hervorgegangen, reicht in jenen Bereich hinein, den Kant als Naturgeschichte fasst. Der Begriff »Rasse« ist ohne die Frage nach der Abstammung gar nicht denkbar und muss deshalb eindeutig der Naturgeschichte zugeordnet werden:

»Was ist eine Rasse? Das Wort steht gar nicht in einem System der Naturbeschreibung, vermutlich ist also auch das Ding selber überall nicht in der Natur. Allein der Begriff, den dieser Ausdruck bezeichnet, ist doch in der Vernunft eines jeden Beobachters der Natur gar wohl gegründet« (ebd. A: 43f.).

Eine ›Rasse‹ lässt sich also in der Natur direkt nicht beobachten – aber es lassen sich Hinweise finden, die darauf hindeuten, dass sich eine empirische Basis für diesen vernünftigen Begriff auch in der Vergangenheit vermuten lässt. Dass nun jedoch Forster von der Verschiedenheit zwischen schwarzen und weissen Menschen auf eine ursprüngliche Verschiedenheit schliesst, sieht Kant als unbegründet an: »Von der Verschiedenheit des ursprünglichen Stammes kann es keine sichere Kennzeichen geben, als die Unmöglichkeit, durch Vermischung zweier erblich verschiedenen Menschenabteilungen fruchtbare Nachkommen zu gewinnen.« (Ebd. A: 46) Wenn eine Polygenesis der Menschheit angenommen wird, könnte diese Theorie durch die Tatsache bestätigt werden, dass diese beiden Stämme zusammen keine fruchtbaren Nachkommen zeugen können. Die Unfruchtbarkeit von ›Mischlingen‹ wäre für Kant ein sicheres Kennzeichen dafür, dass Menschen ursprünglich unterschiedlicher Herkunft sein könnten. Diese Unfruchtbarkeit scheint jedoch nicht gegeben zu sein, weshalb »eine gemeinschaftliche Abstammung derselben wenigstens möglich zu finden« (ebd. A: 46) ist. Weil also diese Unfruchtbarkeit bisher nicht beobachtet wurde, ist es nach Kant zumindest nicht auszuschliessen, dass alle Menschen einer Familie – wenn auch nicht einem einzigen Paar, wie Forster dies zugespitzt hat – zugeordnet werden müssen.

Obwohl Forster seine Überlegungen als Alternative zu Kant präsentiert, sieht Kant selbst in dessen Ausführungen durchaus einen Anknüpfungspunkt, der eine Annäherung ermöglichen soll. Die Übereinstimmung besteht darin, dass auch für Forster der Unterschied zwischen den »Negern« und den übrigen Menschen gross genug sei, »um sie nicht als ein bloßes Naturspiel und Wirkung zufälliger Eindrücken zu halten, sondern dazu ursprünglich dem Stamme einverleibte Anlagen, und spezifische Natureinrichtung fodert.« (Ebd. A: 107). Nach Kant treffen sich also Forster und er selbst an folgendem Punkt: Es gibt zwischen Menschen zumindest eine Differenz, die nicht bloss dem Zufall zugerechnet werden kann und von der sogar Forster ausgeht, dass sie vererbt wird. Zugespitzt bedeutet dies, dass Kant auf dem Rücken der Feststellung der Existenz einer radikalen Differenz zwischen schwarzen und weissen Menschen Forster die Hand reicht. Ob daraus letztlich zwei oder nur ein Menschenstamm abgeleitet werde, erachtet Kant denn auch als »keine so große Zwigigkeit« (ebd. A: 108) – schliesslich bewege man sich im hypothetischen Bereich. Relevant ist für Kant, dass es Differenzen gebe, die als Kennzeichen genommen werden können – und diese Differenzen sieht er nicht nur zwischen schwarzen und weissen Menschen als gegeben an, sondern er fügt noch die »Indier und Amerikaner« (ebd.) hinzu, womit er wiederum vier ›Menschenras-

sen« postuliert. Das Wirkungsgesetz ist die Fortpflanzung, durch die bestimmte Merkmale beständig weitergereicht werden. Sichtbare Eigenschaften, denen Kant eine »radikale Eigenthümlichkeit« (ebd. A: 44)⁴⁹ zuspricht, die sich in der Abfolge von Zeugungen entwickeln und über Generationen »halbschlächtig« vererbt werden, sind das sichere Kennzeichen, das die Existenz von »Rassen« plausibel sei.

Doch die Feststellung einer nicht nur dem Zufall zurechenbaren Differenz zwischen Menschen eröffnet nicht nur die Frage nach dem Woher, sondern auch nach dem Wozu, also die Zweckfrage. Für die »Rasse« sieht Kant »die Tauglichkeit zu weniger, aber wesentlicheren Zwecken« (ebd. A: 49), deren Nützlichkeit er in der »Erhaltung der Spezie in einigen wenigen von einander vorzüglich unterschiednen Klimaten angelegt sein durften« (ebd. A: 106). Diese grenzt er ab von vernunftlosen Tieren, da »deren Existenz bloß als Mittel einen Wert haben kann, darum zu verschiedenem Gebrauche verschiedentlich schon in der »Anlage« (wie die verschiedenen Hunderassen, die nach Buffon von dem gemeinschaftlichen Stamme des Schäferhundes abzuleiten sind) ausgerüstet sein mußten« (ebd.). Damit bringt Kant die Bestimmung des Menschen als Zweck an sich ein und grenzt sie von der Bestimmung aller anderen Lebewesen als Mittel zum Zweck ab. Verglichen mit Tieren scheint die Differenz zwischen den Menschen nicht sehr gross und zudem auf einen einzigen Zweck hin ausgerichtet zu sein, und zwar das Überleben der Menschen in unterschiedlichen Klimata zu gewährleisten. Mit dieser Zweckbestimmung zieht Kant jedoch ein neues Wissensfeld hinzu: die Bestimmung des Menschen, wie er sie in der praktischen Philosophie vorgenommen hat. Die Tiere versteht Kant demgegenüber als Instrumente, die in ihrem Wesen die Bestimmung zu multiplen Zwecken reflektieren. Während diese äusseren Zwecke den Zweck der Tiere ausmachen, ist die Situation für die Menschen eine andere: Sie sollen nicht als Mittel für weitere Zwecke betrachtet werden. Dennoch prägt ein Zweck, nämlich die Anpassung an die Klimata, auch das Erscheinungsbild der Menschen.

Kant greift in seiner Zweckdiskussion auch den Begriff der Varietät auf – dies mag überraschen, da er diesen Begriff der Naturbeobachtung und nicht der Naturgeschichte zuweist (vgl. ebd. A: 44). Bei der Varietät handelt es sich um eine erbliche Eigenschaft, die aber »nicht klassifisch ist, weil sie sich nicht unausbleiblich fortpflanzt« (ebd. A: 47). Merkmale, die Kant als Varietäten fasst, unterliegen keiner erkennbaren Gesetzmässigkeit, die über die anwesenden Generationen hinaus Analogieschlüsse erlauben würde. Dennoch mutmasst Kant, dass auch Unterschiede von Haar- oder Augenfarben in den ersten »Anlagen« enthalten waren und sich in der Fortpflanzung allmählich entwickelt und differenziert haben (vgl. ebd.

49 Kant greift damit eine Bemerkung Forsters zur Bedeutung des Wortes »Rasse« auf: Das Wort sei aus dem Französischen übernommen worden und mit *racine* und *radix* verwandt. Damit bezeichne das Wort »Abstammung überhaupt, wiewohl auf eine unbestimmte Weise« (Forster 1786: 96).

A: 48). Der Zweck von Varietäten liegt jedoch nicht im Erhalt der Spezies, sondern in der Ausbildung des Individuums zu besonderen Zwecken (vgl. ebd. A: 48f.). Ein solch besonderer Zweck kann jedoch nicht genauer benannt werden. So bilden diese Merkmale ebenfalls Kennzeichen, die jedoch nicht entziffert werden können. Diese These versucht Kant zu plausibilisieren, indem er auf die Darstellung von Menschen in der Kunst zurückgreift. In der Darstellung von Menschen sei es möglich zu erkennen, ob ein Gesicht bloss erfunden sei oder ein Abbild der Realität vorstelle – auch wenn der Mensch der betrachtenden Person nicht bekannt sei. Dennoch würde eine wahrhafte Abbildung »einen dunkel vorgestellten Zweck« (ebd. A: 49) enthalten. Ein expliziter letzter Zweck lasse sich hier also nicht erkennen, vielmehr deute die Varietät auf »die größte Mannigfaltigkeit zum Behuf unendlich verschiedener Zwecke« (ebd.). An anderer Stelle formuliert Kant, der Zweck der Natur bestehe gerade in der Hervorbringung der Mannigfaltigkeit der Charaktere (vgl. ebd. A: 50).

In der Diskussion von Zwecken, die durch die Varietäten angedeutet werden, kommt also ein weiteres Wissensfeld hinzu: die Ästhetik. Hier sieht Kant einen Zweck gegeben, ohne dass dieser jedoch ausbuchstabiert werden könnte. Diese Unbestimmtheit hat jedoch einen Effekt: Der Verweis von Varietäten auf unendlich verschiedene Zwecke wirft sich in der zweiten Formulierung auf sich selbst zurück, indem die Mannigfaltigkeit selbst zum Zweck wird. Mit dieser Zweckdiskussion verbindet Kant nun auch die Frage, ob die Natur eine Vermengung von Differenzen anstrebt. In Bezug auf Varietäten hält er fest, die Natur scheine eine Zusammenschmelzung zu verhüten, da der Zweck eben gerade in der Mannigfaltigkeit der Charaktere bestehe (ebd. A: 50). Bei jenen Differenzen, die Kant als ›Rassenmerkmale‹ betrachtet, erlaubt die Natur zwar eine Zusammenschmelzung, fördert diese aber nicht. Denn durch eine Mischung werde ein Geschöpf zwar für mehrere Klimata tauglich, sei aber für keines mehr vollständig angemessen (vgl. ebd.). Da der Zweck, den Kant mit ›Rasse‹ verbindet, in der Anpassung an ein Klima besteht, macht in seinen Augen eine ›Mischung‹ aus der Sicht des Naturzwecks keinen Sinn.

Argumentativ stützt Kant diese Zweckbestimmung auch in der Beantwortung der Frage Forsters, warum die Natur denn nur eine einmalige Anpassung an das Klima vorgesehen habe. Kant rechtfertigt die Annahme der Einmaligkeit mit dem Argument, dadurch solle keine Verwechslung des Klimas, »vornehmlich des warmen mit dem kältern« (ebd.: 117) passieren:

»Denn eben diese übele Anpassung des neuen Himmelsstrichs, zu dem schon angearteten Naturell der Bewohner des alten, hält sie von selbst davon ab. Und wo haben Indier oder Neger sich in nordlichen Gegenden auszubreiten gesucht? – Die aber dahin vertrieben sind, haben in ihrer Nachkommenschaft (wie die kreolischen Neger oder Indier, unter dem Namen der Zigeuner) niemals einen zu an-

sässigen Landanbauern oder Handarbeitern tauglichen Schlag abgeben wollen.«
(Ebd. A: 117)

Kant argumentiert hier im Grunde gegen eine bestimmte Migrationsbewegung, und zwar jene, die von südlichen Ländern ausgeht und das Ziel in kälteren Gegenden hat. Die Migration innerhalb von warmen oder kalten Ländern stellt in diesem Modell kein Problem dar. Das monogenetische Modell Kants sieht damit eine einmalige Migration der Menschen von einem Ort in ein davon unterschiedenes Klima vor. Ist diese Migration jedoch abgeschlossen, dann gibt es ein Passverhältnis zwischen Klima und Mensch, das aufgehoben wird, wenn sich die Menschen wiederum in ein anderes Klima begeben. Die Betonung, dass eine Bewegung von heißen in kalte Gegenden sich nicht anbiete, verleiht der Logik eine Ungleichheit, die als Resonanz der Behauptung im ersten Text *Verschiedene Rassen* gelesen werden kann, dass die ›Weissen‹ am nächsten zur ursprünglichen ›Rasse‹ der Menschen stehend seien und sich damit noch an alle klimatischen Regionen anpassen könnten. Denn deren Migration in wärmere Länder problematisiert Kant nicht.

Als Beispiel einer unvollständigen Anpassung an die Umgebung dienen Kant nun die Amerikaner_innen. Während Kant im früheren Text *Bestimmung* die Amerikaner_innen einer der vier ›Rassen‹ zugeordnet hat, erklärt er nun, sie würden als ein Beispiel für eine nicht vollendete »Anartung« (ebd. A: 120) dienen, da sie aus den südlichen Gegenden in die nördlichen vertrieben worden seien, während die Anpassung an das Klima noch im Gange war. (Damit greift er die These von *Verschiedene Rassen* erneut auf.) Der Wechsel des Aufenthalts habe in der Folge eine »entgegengesetzte Entwicklung der Anlagen« (ebd.) hervorgerufen. Zu einem späteren Zeitpunkt, als sie sich wieder im Süden aufhielten, waren die ›Anlagen‹ allerdings bereits entwickelt. Dies erklärt für Kant die gleiche Erscheinungsweise von Amerikaner_innen in beiden Hemisphären. Durch den unterschiedlichen klimatischen Einfluss in der Entwicklungsphase seien sie jedoch an keines der beiden Klimata wirklich angepasst. Diese Unangepasstheit zeigt sich nach Kant darin, dass sie »zu schwach für schwere Arbeit, zu gleichgültig für emsige, und unfähig zu aller Kultur (wozu sich doch in der Naheit Beispiel und Aufmunterung genug findet), noch tief unter dem Neger selbst steht, welcher doch die niedrigste unter allen übrigen Stufen einnimmt, die wir als Rassenverschiedenheiten genannt haben.« (Ebd. A: 121)

Die Anpassung an das Klima, die Kant hier vor Augen hat, umfasst längst nicht nur die Hautfarbe. Die Konstitution korreliert mit der Fähigkeit zu schwerer Arbeit, zu der die Amerikaner_innen nicht fähig seien. Welche schweren Arbeiten Kant meint, expliziert er nicht weiter. Noch harscher fällt das Urteil in Bezug auf die Ausbildung einer Kultur aus, die er ihnen gänzlich abspricht. Die Klassifizierung der Amerikaner_innen unterhalb von schwarzen Menschen verdeutlicht, dass Kant die klare Ausbildung einer ›Rasseneigenschaft‹, wie dies bei schwarzen Menschen

gegeben sei, gegenüber der Vermischung von ›Rasseneigenschaft‹, die er bei den Amerikaner_innen konstatiert, favorisiert. Zudem zeigt dies auch, dass die egalitäre Einteilung von Menschen in vier unterschiedliche ›Rassen‹, wie dies in *Bestimmung* geschieht, nun doch wiederum mit einer Hierarchisierung einhergeht. Dass die Migration in ein anderes Klima negative Konsequenzen mit sich bringt, erörtert Kant auch anhand eines anderen Beispiels: Keine der freigelassenen Sklav_in aus Afrika hätte je ein Geschäft getrieben, »was man eigentlich Arbeit nennen kann [...]« (ebd. A: 118). Dies führt ihn zur These, dass es einen

»Trieb zur Tätigkeit (vornehmlich der anhaltenden, die man Emsigkeit nennt) gebe, der mit gewissen Naturanlagen besonders verwebt ist, und daß Indier sowohl als Neger nicht mehr von diesem Antriebe in andere Klimaten mitbringen und vererben, als sie für ihre Erhaltung in ihrem alten Mutterlande bedurften und von der Natur empfangen hatten, und daß diese innere Anlage eben so wenig erlösche, als die äußerliche sichtbare« (ebd. A: 118).

Mit dieser Ausführung assoziiert Kant rassische Merkmale mit einem bestimmten Arbeitsethos, den er als ›Naturanlage‹ festschreibt, die sich jedoch nur in bestimmten ›Rassen‹ ausgebildet habe. Weiter greift Kant zur Untermauerung seines Arguments auf ein Beispiel zurück, das er bereits in *Bestimmung* vorgebracht hat: So seien »Zigeuner« ein Volk, das bereits seit zwölf Generationen in Europa anwesend sei, und dennoch komme ihre Natur so vollständig zum Vorschein, dass es wohl keinen Unterschied zu den Menschen in Indien gebe, wo Kant den Ursprung dieser Gruppe vermutet (vgl. ebd. A: 114f.). Damit will Kant Forsters Vermutung widerlegen, dass eine zweite Anpassung an das Klima zwar noch nicht beobachtet wurde, jedoch nicht ausgeschlossen werden kann. Etwas polemisch formuliert Kant, der Vorschlag, nochmals 12 mal 12 Generationen zu warten, um die Ausbleichung der Haut festzustellen, »hieß den Nachforscher mit dilatorischen Antworten hinhalten, und Ausflüchte suchen.« (Ebd. A: 114) Kant verwirft also die Vorstellung von Forster, dass sich ein kontinuierlicher Übergang der Hautfarbe je nach Breitengrad finden liesse. Das Beispiel der ›Zigeuner_‹ macht deutlich, dass eine noch so lange Anwesenheit von Menschen dennoch keine Anpassung mit sich bringt. Es sind eben nicht nur fließende Übergänge, sondern kategoriale Unterschiede, die Kant zwischen Menschen konzeptualisiert (vgl. ebd. A: 110f.)

Dass Kant in diesem Text zwar die Relevanz von Hautfarbe verteidigt, jedoch andere Unterschiede ebenfalls als ›rassische‹ akzeptiert, verdeutlicht die Reaktion auf Forsters Beispiel der Vermischung eines Habessiniers mit einer ›Kafferin‹. Kant stimmt Forster zu, dass hier die Hautfarbe nicht zentral sei, sondern Merkmale wie der Knochenbau die ›halbschlächtige‹ Vererbung anzeigen würden. Obwohl er in *Bestimmung* noch klar ausdrückte, dass die Gestalt im Gegensatz zur Hautfarbe nicht unausbleiblich weitervererbt wird (Bestimmung A: 408), sieht Kant seine Denkweise von ›Rasse‹ nicht widerlegt. Er bestärkt jedoch, dass dies nur der Fall

ist, wenn der »zufällige Anstrich durch die Sonne« nicht die erbliche Hautfarbe verdeckt, sodass die »wahre« Hautfarbe nicht erkennbar sei. Kant sieht die Rechtmässigkeit seiner Forderung, dass die Zeugungen »im Auslande« – also in einem kälteren Klima – vorgenommen werden sollten, um die wahre Hautmischung erkennen zu können, bestätigt (*Über den Gebrauch* A: 111ff.). Dennoch lässt sich festhalten: Der Brief von Forster bringt Kant an diesem Punkt in Verlegenheit. In der Argumentation referiert Kant auf weitergehende Differenzen zwischen Menschen, die er nun ebenfalls als permanente, vererbte Unterschiede in Betracht zieht. Damit aktualisiert Kant seine Theorie entlang der Vorschläge von Forster, hält jedoch an seinem Vorgehen und Vokabular fest.

Wie deutlich wurde, verbindet Kant mit dem Begriff von »Rasse« ein Zweckdenken. Die ausführliche Begründung dieses Zweckdenkens findet sich im zweiten Teil der *Kritik der Urteilskraft*. Jedoch deuten bereits Passagen in *Über den Gebrauch* an, wie Kant das Zweckdenken als kritisches Denken fasst, auch wenn diese eher knapp bleiben. Kant skizziert in groben Zügen, dass sich das teleologische Denken von der theoretischen Erklärungsweise abhebt. Theoretisches und teleologisches Denken sind zwei unterschiedliche Perspektiven, die auf den ersten Blick nicht reibungslos miteinander vereinbar sind. Kant stellt klar, dass zunächst so weit wie möglich Naturuntersuchungen mit der theoretischen Erklärungsweise vorgenommen werden sollen. Zugleich weist er darauf hin, dass diese mit einem Mangel behaftet ist: Die Frage nach der »Endursache« (ebd. A: 37) kann aus dieser Perspektive nicht beantwortet werden, insofern sich diese mechanische Sichtweise an jene Grenzen hält, die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* aufgezeigt hat (vgl. ebd.) – dieser Aspekt wurde oben in den Ausführungen zur Zeit aufgegriffen. Zugleich gibt es jedoch eine »Befugnis, ja Bedürfnis« (ebd. A: 36) der Vernunft, diese kritische Grenze zu überschreiten – und Kant ist in seinen Schriften zu den »Menschenrassen« diesem Bedürfnis gefolgt und hat anhand dieses Gegenstandes die teleologische Sichtweise expliziert.

Mit einer teleologischen Perspektive können genau jene Aspekte in den Blick kommen, von denen sich keine direkte Erfahrung gewinnen lässt. So können beispielsweise Kräfte, die in einem organisierten Wesen zu wirken scheinen, nicht durch eine empirische Beobachtung belegt oder widerlegt werden. Demgegenüber beinhaltet der Begriff eines organisierten Wesens, dass dieses nur als »System von Endursachen gedacht werden kann« (ebd.: A 127) und dadurch nicht durch eine physisch-mechanische Erklärungsart erfasst werden kann. In organisierten Lebewesen sieht Kant eine Grundkraft am Werke. Die Art, wie sich Lebewesen entwickeln, weist darauf hin, dass die mechanische Erklärungsweise nicht ausreicht, diese Entwicklung fassen zu können. Eine Kraft, die ein solches Verhalten erklären könnte, kann jedoch auch nicht a priori angenommen werden:

»Wahre Metaphysik kennt die Grenzen der menschlichen Vernunft, und unter anderen diesen ihren Erbfehler, den sie nie verleugnen kann: daß sie schlechterdings keine Grundkräfte a priori erdenken kann und darf (weil sie alsdann lauter leere Begriffe aushecken würde), sondern nichts weiter tun kann, als die, so ihr die Erfahrung lehrt (so fern sie nur dem Anscheine nach, im Grunde aber identisch sind), auf die kleinstmögliche Zahl zurück zu führen, und die dazu gehörige Grundkraft, wenn's die Physik gilt, in der Welt, wenn es aber die Metaphysik angeht (nämlich die nicht weiter abhängige anzugeben), allenfalls außer der Welt zu suchen. Von einer Grundkraft aber (da wir sie nicht anders als durch die Beziehung einer Ursache auf eine Wirkung kennen) können wir keinen andern Begriff geben und keinen Namen dafür ausfinden, als der von der Wirkung hergenommen ist und gerade nur diese Beziehung ausdrückt.« (Ebd. A: 129f.)

Solche leeren Begriffe, die dann entstehen, wenn die Vernunft ihre eigenen Grenzen nicht einhält, findet Kant in Forsters Brief. Dieser habe sich »unvermerkt von dem fruchtbaren Boden der Naturforschung in die Wüste der Metaphysik« (ebd. A: 128) verirrt. Er folgt der theoretischen Erklärungsart, weitet diese jedoch unzulässig aus, indem er beispielsweise über den Ursprung der Menschen nachdenkt oder eine durchgängige Verkettung in der Natur zu erkennen meint. Kant deklariert Forster als Hypermetaphysiker, der in grenzlosen Einbildungen herum-schweift (ebd. A: 129). Wenn aber dieser »Erbfehler« erkannt wird, steht der Vernunft ein anderes Vorgehen zur Verfügung. Eine Grundkraft kann zwar nicht erkannt, aber doch vermutet werden, und zwar einerseits innerhalb der Welt oder andererseits im metaphysischen Bereich, also ausserhalb der Welt. Beide Bezugsarten wurden in der Diskussion des Zwecks von ›Rasse‹ und Varietäten deutlich. So hat Kant Zwecke in der Natur angegeben, aber auch Zwecke genannt, die den Bereich der Natur übersteigen und damit andere Wissensfelder miteinbeziehen.

Wie obiges Zitat verdeutlicht, kann eine Grundkraft nicht direkt erkannt, aber es kann auf sie geschlossen werden. Was uns zugänglich ist, ist nur die Wirkung dieser Kraft. Aus diesem Grund bleibt »der Gebrauch des teleologischen Prinzips in Ansehung der Natur jederzeit empirisch bedingt« (ebd. A: 132). Damit ein solcher Rückschluss von einer Wirkung auf eine Ursache oder gar auf eine letzte Ursache vorgenommen werden kann, braucht es eine grundlegende Analogie: »Wir kennen aber dergleichen Kräfte, ihrem Bestimmungsgrunde nach, durch Erfahrung, nur in uns selbst, nämlich an unserem Verstand und Willen, als einer Ursache der Möglichkeit gewisser ganz nach Zwecken eingerichteter Produkte, nämlich der Kunstwerke.« (Ebd. A: 131) Da wir in uns eine Grundkraft kennen, von der wir auch eine Erfahrung haben, soll keine neue Grundkraft erdacht werden, sondern diese Erfahrung in der Erforschung der Natur genutzt werden. Unsere Vernunft wird als Analogon einem anderen Wesen zugrunde gelegt, »weil sie ohne diese gar nicht vorgestellt werden können« (ebd. A: 132). Es kann also nicht angenommen werden,

dass es eine solche Grundkraft tatsächlich gibt, denn eine solche Hypothese würde die Grenze dessen überschreiten, was mit Sicherheit gewusst werden kann. Überschreitet man die Grenze der Vernunft, kann alles Mögliche erdichtet werden. Um diese Gefahr zu bannen, gilt es, sich an eine andere Grenze zu halten: Ein teleologisches Urteil kann nur Bruchstücke und Hypothesen liefern. So kann eine dem menschlichen Willen und Verstand analog gedachte Intelligenz angenommen werden, die bestimmte Wirkungen erklären kann. Doch darf damit kein Anspruch auf ein konstitutives Urteil verbunden werden, wie Kant in der *Kritik der Urteilkraft* formulieren wird. Dies wurde bereits in den Erörterungen zu den ›Menschenrassen‹ deutlich. Das teleologische Denken lässt sich also in Bezug auf die theoretische Erkenntnis als paradox einordnen: Das teleologische Denken überschreitet die kritische Begrenzung des Wissbaren, zugleich unterliegt es einer kritischen Grenzsetzung.

Zurückgeblendet auf den Begriff der ›Menschenrasse‹ bedeutet dies, dass es innerhalb der mechanischen Perspektive keine Möglichkeit gibt, so etwas wie ›Menschenrassen‹ zu erkennen. Dazu bedarf es des Überschreitens dieser Grenze. Zugleich verteidigt Kant einen kritischen Gebrauch des teleologischen Prinzips, das in erster Linie eine Beschränkung bedeutet. Eine solche Überschreitung der Grenze von teleologischen Aussagen sieht Kant in zeitgenössischen Ansätzen wie jenem von Forster gegeben, wie die Ausführungen zu *Bestimmung* und *Über den Gebrauch* deutlich gemacht haben.

3.6 Fazit

Mit den drei Aufsätzen zum Begriff der ›Menschenrassen‹ etabliert Kant ein neuartiges Denken, in dem die Natur grundsätzlich als historisch verstanden wird. Über dieses historische Denken postuliert Kant einen Zusammenhang zwischen Lebewesen, der sich nicht direkt von den unmittelbar empirisch beobachtbaren Ähnlichkeiten ablesen lässt. Vielmehr rückt die Logik der Fortpflanzung ins Zentrum, die eine Verbindung zwischen Lebewesen herstellt. Durch diese logische Verbindung wird es auch möglich, Vermutungen über die mögliche Vergangenheit anzustellen. Mit Rückgriff auf die *Kritik der reinen Vernunft* wurde deutlich, dass sich mit einem solchen Denken eine unabsehbare Reihe von Bedingtem und Bedingendem eröffnet. Kant argumentiert, es entspreche dem Bedürfnis der Vernunft, eine solche Reihe durch Endpunkte – foci imaginarii – abzuschliessen. Solche intelligiblen Endpunkte lassen sich jedoch nicht daraufhin überprüfen, ob es sie in der Natur wirklich gibt oder nicht. Sie haben jedoch Effekte auf die Naturerkenntnis, da sie den Blick auf die Natur verändern. Kant etabliert also mit seinen Aufsätzen zum Begriff der ›Menschenrassen‹ eine neue Perspektive auf die Natur.

Diese neue Perspektive geht mit spezifischen Arten von Othering und Selbstaffirmation einher. Durch die Annahme von ›Keimen‹ und ›Anlagen‹ spricht Kant dem menschlichen Körper die Fähigkeit zu, sich über mehrere Generationen hinweg einem Klima anzupassen. Damit wird als Normvorstellung eine Passgenauigkeit zwischen Klima und Körper impliziert. Die Abweichungen von dieser Normvorstellung lassen sich als Momente von Othering fassen: Menschen, die sich nicht nur einem, sondern mehreren Klimata angepasst haben; Menschen, die sich nicht in jenem Klima aufhalten, an das sie angepasst sind; Menschen, die Eltern haben, die zwei unterschiedlichen Klimata zugeordnet werden und damit selbst in ihrer Erscheinung nicht mehr nur einem Klima zugeordnet werden können. Damit wird deutlich, dass nicht nur die Hierarchisierung zwischen den vier von Kant postulierten ›Menschenrassen‹ problematisch ist, sondern mit dem naturteleologischen Denken ein spezifisch normatives Denken etabliert wird, mit dem weitere Formen von Othering konstitutiv verbunden sind.⁵⁰

Das Othering geht mit Momenten der Selbstaffirmation einher: So geht Kant in den *Verschiedenen Rassen* davon aus, dass die weissen Menschen der vermeintlichen Stammgattung am ähnlichsten seien. Hier findet eine Überblendung des imaginären Bezugspunkts mit einer empirischen Beobachtung statt. Damit wird zugleich statuiert, dass es ein Klima gebe, das keiner spezifischen Auswicklung der ›Keime‹ und ›Anlagen‹ bedarf. Zwar relativiert Kant die Aussage der Übereinstimmung der ›Weissen‹ mit der Stammgattung in *Bestimmung*, doch bleibt die Annahme des neutralen Orts in veränderter Weise bestehen. So versteht Kant im zweiten Aufsatz, der *Bestimmung*, das milde Klima als neutralen Ort, an dem wahre Aussagen über die Hautfarbe getroffen werden können. Der neutrale Ort wird zum Laboratorium, in dem ohne äussere Störfaktoren eine wiederholbare Beobachtung von Regelmässigkeiten möglich ist. Dadurch erhält die Theoriebildung einen Ort, an dem die Beobachtungen unter richtigen Umständen gemacht werden können.

50 Kleingeld (2007: 574) hat darauf hingewiesen, dass sich Kant in seinen Schilderungen nicht nur auf die physische Erscheinung beschränkt, sondern auch Handlungsfähigkeiten sowie intellektuelle Fähigkeiten damit in Verbindung bringt. Ob dies als Fauxpas verstanden werden muss und der strikte teleologische Rahmen hier illegitimerweise verlassen wird, scheint mir auf der Grundlage der drei Aufsätze nicht entscheidbar zu sein. Denn in *Über den Gebrauch* wird deutlich, dass das teleologische Urteil durchaus mit solchen Übertretungen von Wissensgebieten verbunden ist und Kant den moralischen wie auch den ästhetischen Bereich in die naturteleologische Beurteilung miteinbezieht. Lagier (2004: 122f.) kommt zu einem ähnlichen Schluss, wenn er schreibt, dass sich im teleologischen Urteil zwei Arten der finalen Kausalität treffen: jene der biologischen Natur und jene der Menschheit, die auch die kulturelle Dimension umfasst. Erst die klare Unterscheidung in innere und äussere Kausalität in der *Kritik der Urteilskraft* erlaubt es Kant, die beiden Finalitäten besser zu unterscheiden (und damit die physiologische Dimension von der pragmatischen der Anthropologie zu trennen).

Diese historische Grundierung des Naturdenkens ermöglicht es Kant darüber hinaus, die eurozentrischen Deutungshoheit zu sichern. Denn diese neuartige Herangehensweise beruht nicht auf der Basis gegebener Daten; vielmehr bietet sie eine methodische Anleitung, wie auch künftige Informationen in ein sinnvolles Verhältnis gebracht werden können. Diese Selbstaffirmation mag deshalb sehr explizit ausfallen, da sich Kant gegenüber Forschungsreisenden wie Georg Forster als Naturforscher behaupten muss, ohne sich jedoch auf eigene empirische Beobachtungen stützen zu können.

Kant fügt damit insgesamt zum Tableau, in dem die Schulgattung verortet ist, nicht nur eine dritte Dimension hinzu, sondern formuliert in *Über den Gebrauch* ein Naturverständnis, nach dem die Natur als sich entwickelnd verstanden wird. Dieses Naturverständnis baut auf den Einsichten der *Kritiken* auf. Deutlich wird dies vor allem daran, dass Kant keine Grundkraft der Natur postuliert – eine solche Behauptung würde die von der *Kritik der reinen Vernunft* etablierte Grenze deutlich überschreiten. Dennoch versucht Kant ein Denken zu entwickeln, in dem der Natur eine eigene Dynamik zugeschrieben werden kann. Auf die weitere Ergründung und Legitimierung dieses kritischen Naturdenkens in der *Kritik der Urteilskraft* werde ich in Kapitel 6 ausführlicher eingehen.

Zunächst soll jedoch das historische Denken weiter erörtert werden. Denn dies bleibt nicht auf die Erscheinungen in der Natur beschränkt. Vielmehr beginnt Kant parallel zu den Aufsätzen zu den ›Menschenrassen‹, seine Geschichtsphilosophie zu entwickeln. Im folgenden Kapitel soll das teleologische Denken, das Kant in Bezug auf die Herausbildung von Gesellschaftsformen und Kultur entwirft, einer genaueren Lektüre unterworfen werden.

4 Die ›Keime‹ der Aufklärung: Zu Kants Geschichtsphilosophie

Mit seiner Geschichtsphilosophie begibt sich Kant in ein zu seiner Zeit relativ junges Teilgebiet innerhalb der Philosophie. Dass Geschichte überhaupt Gegenstand einer philosophischen Fragestellung sein kann, etabliert sich erst im 18. Jahrhundert. Die neue Verständigung über Geschichte hatte den unbescheidenen Anspruch, die globale Geschichte der Menschheit zu erfassen (vgl. Höffe 2011: 1). Demgegenüber ist heutzutage das Interesse an diesen Fragen eher gering. Solche umfassenden Projekte, wie sie dann weiter im 19. und 20. Jahrhundert ausformuliert wurden, sind in jüngerer Zeit einer starken Kritik unterzogen worden. Dazu gehört etwa: der universalhistorische Anspruch, den ganzen menschheitlichen Horizont zu erfassen; die Vereinheitlichung des historischen Subjekts, das als Individuum, Gruppe, Volk oder Zivilisation zum Akteur der Geschichte wird, und die damit verbundene gewaltvolle Überformung von Kontingenz und Pluralität; die Annahme einer der Geschichte intrinsisch vorhandenen Rationalität, die dem Geschehen nicht nur eine Gesetzmässigkeit, sondern auch Sinn und Zweck verleiht und Geschichte als Fortschritt fasst, sie letztlich als steuerbar und machbar ausweist – all diese Elemente zeichnen einen substantialistischen Ansatz aus, der heute problematisch erscheint (vgl. Angehrn 2004: 329f.). Betrachtet man das Aufkommen der Geschichtsphilosophie vor dem Hintergrund des europäischen Kolonialismus, ergeben sich weitere Kritikpunkte: Amy Allen (2016: 16ff.) differenziert in ihrer Zusammenfassung der post- und dekolonialen Literatur zwischen einem politischen und einem epistemologischen Problem. Politisch sei das Fortschrittsnarrativ problematisch, da der Fortschritt als in Europa stattfindend und in den Rest der Welt diffundierend dargestellt wird. Der Fortschritt werde so als europäischer Entwicklungs- oder Lernprozess verstanden, der keiner materiellen oder ideologischen Beziehung mit den Kolonien geschuldet sei. Zudem werde das Modell des Fortschritts auch für aussereuropäische Gebiete angewandt, womit eine Angleichung an die europäische Kultur vorgenommen werde. Werde der Fortschritt in dieser Weise als eine dem Westen intrinsische Entwicklung verstanden, legitimiere und rationalisiere diese Theorie Formen des Kolonialismus und Rassismus. Auf der epistemologischen Ebene stelle sich die Frage, wie überhaupt beurteilt wer-

den könne, was als Fortschritt gelte. Hier wird der Vorwurf formuliert, dass in einem ersten Schritt die Unterlegenheit anderer Gruppen angenommen wird, um in einem zweiten Schritt mit der Idee, dass sich Geschichte in Entwicklungsstapen gliedern lasse, die Behauptung der Unterlegenheit zu begründen. Diese beiden Aspekte, der politische und der epistemologische, seien zudem miteinander verwoben: Die Bezeichnung von etwas oder einer Gruppe als nicht modern oder vormodern sei eine Geste der Machthabenden.

Obwohl diese Einwände nicht umfassend auf Kant zutreffen, finden sich doch einige Elemente, die den Zugriff auf die kantische Geschichtsphilosophie aus heutiger Sicht schwierig machen. Die Geschichtsphilosophie spielt in der Kant-Rezeption eine marginale Rolle und wurde lange Zeit als unphilosophisch klassifiziert, mit dem Argument, dass sie den Einsichten der *Kritik der reinen Vernunft* nicht genügen würde (vgl. Kleingeld 2008: 524). Demgegenüber widerlegen einige neuere Beiträge diese Sichtweise und sehen gerade in dieser Geschichtsphilosophie einen lohnenden Ansatz, weil diese Art der philosophischen Reflexion von Geschichte weder substantialistisch ist, noch sich in der postmodernen Belieblichkeit verliert (vgl. Kleingeld 2008, Angehrn 2004, Thies 2011). Kant sei kein einfacher Denker des Universalen, sondern biete eine vorsichtige, sogenannt schwache Theorie, welche eine globale Perspektive mit der existierenden Pluralität von Lebensweisen verbinde. Gerade dies mache ihn für geschichtsphilosophische Überlegungen in einer globalisierten Welt interessant. Thomas McCarthy (2015: 233f.) beschreibt Kants Geschichtsphilosophie als postmetaphysisch, postempirisch, die praktisch orientiert sei, damit eine methodisch interpretierende Annäherung an die Aufgaben einer Weltgeschichte liefere und deshalb einen interessanteren Ansatzpunkt bilde als die Ansätze von Hegel oder Marx.

Eine Auseinandersetzung mit der kantischen Geschichtsphilosophie scheint sich also zu lohnen. Im Zentrum der folgenden Ausführungen steht die Auseinandersetzung mit den Thesen von Sankar Muthu und damit verbunden die Frage, wie in den geschichtsphilosophischen Entwürfen Kants unterschiedliche Gesellschaften oder Lebensweisen gedacht und integriert sind. Dabei interessiert mich einerseits die Frage, wie verschiedene Lebensweisen oder Gesellschaften (oder andere Entitäten) sowie damit verbunden Geschlechtermodelle und Sexualitätsvorstellungen konzeptualisiert werden und welche Funktionen sie erfüllen. Es lässt sich zeigen, dass Kant nicht von einem singulären historischen Subjekt ausgeht, sondern eine Pluralität von Lebensstilen berücksichtigt. Mein Fokus richtet sich jedoch darauf, genauer zu untersuchen, in welcher Art und Weise solche Differenzen gefasst sind und wie sie sich in das Modell der geschichtlichen Entwicklung integrieren.

Darüber hinaus interessiert mich, welche Kontinuitäten und Brüche zwischen den geschichtsphilosophischen Aufsätzen und den Schriften zu den ›Menschenrassen‹ zu finden sind. Während sich die meisten Texte zu Kants Geschichtsphiloso-

phie überhaupt nicht mit dem Thema ›Rasse‹ auseinandersetzen, scheint mir eine vergleichende Lektüre bereits deshalb sinnvoll, weil Kant unter anderem in seiner Schrift *Verschiedene Rassen* (1777) – die also sieben Jahre früher erschienen ist als die erste geschichtsphilosophische Abhandlung – eine grundlegende Historisierung der lebendigen Natur vornimmt, wie im vorhergehenden Kapitel ausführlich dargelegt wurde. Jedoch werfen die geschichtsphilosophischen und die Schriften zu den ›Menschenrassen‹ einen je anderen Blick auf die Menschen. Um diese Dimension weiter ausloten zu können, bedarf es eines erneuten Rückgriffs auf die *Kritik der reinen Vernunft*. Im Zentrum steht hier die Frage, inwiefern in den geschichtsphilosophischen Schriften die Menschen als vernünftige, aus Freiheit handelnde Wesen in den Blick geraten oder die Menschen auch als Element der Natur zu verstehen sind. Meine These ist, dass die Menschen sowohl in ihrer Naturhaftigkeit gefasst werden, als auch als freie Akteure verstanden werden. Damit stellt sich weitergehend die Frage, ob sich das teleologische Denken und die damit verbundenen Formen von Othering und Selbstaffirmation verändern.

4.1 Natur & Kultur | Anti-Imperialismus

Muthu (2003: 3ff.) verortet in seinem Buch *Enlightenment against Empire* einen anti-imperialistischen¹ Strang in der Aufklärungszeit, dem er sowohl Kant wie auch Herder und Diderot zuordnet. Damit verfolgt Muthu das Anliegen, einen differenzierteren Blick auf die Aufklärung zu werfen und sich dem Für und Wider der Aufklärung zu entziehen. Diesen imperialismuskritischen Strang bezeichnet Muthu als historische Anomalie: Weder habe es am Ende des 18. Jahrhunderts eine fundamentale Kritik am imperialen Unternehmen Europas gegeben, noch sei diese Kritik im 19. Jahrhundert weitergeführt worden.² Auch wenn es später vereinzelte Stimmen gegeben habe, würden sich keine dominanten Denker_innen mehr finden, welche diese Kritik weitergetragen hätten. Dieser historischen Anomalie ordnet er auch Kant zu. Er gesteht zwar ein, dass sich Kant Gedanken über ›Menschenrassen‹ gemacht habe und markiert diese durchaus als problematisch, argumentiert

1 Muthu setzt Imperialismus mit kolonialer Expansion gleich, wenn er behauptet, dass »virtually every prominent and influential European thinker in the three hundred years before the eighteenth century and nearly the full century after it were either agnostic toward or enthusiastically in favour of imperialism.« (Muthu 2003: 1) Eine explizite Definition von Imperialismus findet sich nicht bei Muthu. Hannah Arendt spricht vor dem Hintergrund ökonomischer Argumente von Imperialismus in Bezug auf das 19. Jahrhundert, beginnend 1848 mit dem »scramble for Africa« (Arendt 2006: 275ff.).

2 In eine gleiche Richtung geht Pitts (2005), allerdings mit einem Fokus auf das britische und französische politische Denken und damit ohne ausführlicheren Bezug auf Kant. Für einen Überblick siehe Dhawan (2014).

jedoch, diese Überlegungen würden auf Kants spätere Schriften keinen Einfluss mehr haben.³ Kant habe seine Meinung geändert, was unter anderem auch an der expliziten Verurteilung von Versklavungen deutlich werde. Dies geschehe nach Muthu vor allem, weil Kant seine Aufmerksamkeit nicht mehr auf ›Menschenrassen‹, sondern auf die unterschiedlichen Lebensstile der Menschen richtet: So teilt er nun die Menschen je nach ihrer Lebensart in Hirten-, Jagd- und Agrarvölker ein (vgl. ebd.: 8). Auf dieser Grundlage und anhand der Lektüre der Texte *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, *Zum ewigen Frieden* und *Metaphysik der Sitten* argumentiert Muthu, dass Kant den Menschen grundsätzlich als kulturelles Wesen in den Blick nimmt und die Menschheit als »cultural agency« versteht: In den späteren Schriften seien Kunst und Kultur konstitutiv für das Menschsein. Diese partikularisierte Sicht auf die Menschen bilde die Basis, auf der Kant den Imperialismus zurückweisen und kritisieren könne. Da die Praktiken und Institutionen dieser Völker inkommensurabel sind, können sie auch nicht in einer Hierarchie gefasst und als über- oder unterlegen klassifiziert werden (vgl. ebd.: 123). Mit dieser Interpretation wendet sich Muthu gegen jene, die Kant als universalistischen Denker klassifizieren.

Universalistische Konzeptionen abstrahieren von jeglichen kulturellen und sozialen Verortungen in Bezug auf das Subjekt der Geschichte. Diese Figur des abstrakten Menschen wurde aus feministischer Sicht als männlich und aus post_kolonialer Sicht als weiss und europäisch identifiziert. Universalistische Konzeptionen gehen damit Hand in Hand mit der Abwertung von Weiblichkeit (vgl. Lloyd 1985) und von jeglichen anderen kulturellen Differenzen und erheben das weisse, männliche Subjekt zum impliziten Massstab. Vor diesem Hintergrund wird Muthus Anliegen verständlich: Wenn gezeigt werden kann, dass der Mensch und die Menschheit bei Kant nicht als abstrakt – und abstrahiert – verstanden werden, dann bedeutet dies zugleich, dass imperiale Vorstellungen wegfallen.⁴ Denn die Dialektik zwischen dem abstrahierten Menschen auf der einen Seite und der Verdinglichung von Differenzen auf der anderen Seite kann sich so erst gar nicht entfalten (vgl. Maihofer 2009). Oder wie es Muthu – der nicht auf diese Tradition der kritischen Schule referiert – formuliert:

»But, in fact, the more that political thinkers treated the universal category of humanity as socially embedded at a fundamental level and as necessarily marked by (what we would now call) cultural difference – that is, the more that differences among humans were viewed as integral to the very meaning of humanity – the more likely it became that foreign, and in particular non-European, humans were accorded moral respect *as humans*.« (Muthu 2003: 122f., Herv. i. O.)

3 Damit argumentiert Muthu in gleicher Weise wie Kleingeld (siehe dazu Kapitel 3).

4 Die Geschlechterfrage berücksichtigt Muthu leider nicht.

Nikita Dhawan (2014: 43) kritisiert Muthus Verständnis von Differenz und Diversität: Werden Differenzen zwischen den Menschen als rein positiver Sachverhalt bewertet, dann wird vergessen, dass Differenz und Diversität durch Machtbeziehungen konstruiert und konstituiert werden. Ihre Funktion in Bezug auf das transnationale Kapital, dessen Vorgänger der transkontinentale Handel sei, werde ausgeblendet. Zudem kritisiert Dhawan, dass mit diesem Ansatz eine neue Vereinfachung erfolge, indem Autor_innen in ›imperialistisch‹ und ›anti-imperialistisch‹ unterteilt würden (vgl. ebd.: 44). Diese Kritik scheint mir zutreffend zu sein, jedoch gibt es weitere Einwände. So stellt sich die Frage, ob die Annahme Muthus stimmt, dass eine Korrelation zwischen einer anti-universalistischen Sichtweise in Bezug auf das Subjekt der Geschichte und einer anti-imperialistischen Haltung besteht. Zugespißt gesagt: Mir scheint der Sachverhalt verkürzt dargestellt zu werden, wenn behauptet wird, dass mit der Konzeptualisierung der kulturell und sozial eingebetteten Menschheit automatisch eurozentristische Elemente oder Hierarchisierungen zwischen bestimmten Lebensstilen vom Tisch sind. Stattdessen gilt es zu untersuchen, wie genau kulturelle Differenzen gefasst werden, welchen Status die Differenzen haben und welche Funktionen sie in Bezug auf die Geschichte einnehmen. Imperiales und eurozentristisches Denken gründet nicht auf dem Begriff ›Rasse‹ allein, sondern kann auch über die Annahme verschiedener Kulturen oder Lebensstile artikuliert werden.

Ein weiterer Kritikpunkt betrifft die Rolle der Natur. Wenn Muthu Kant einen Fokus auf kulturelle Differenzen unterstellt, geht er davon aus, dass die Natur der Menschen keine Rolle mehr spielen würde. In den geschichtshistorischen Schriften seien die Menschen aus der Natur entlassen, wie Muthu anhand seiner Lektüre des Aufsatzes *Mutmasslicher Anfang* argumentiert. Das naturhafte Sein schreibt er nur noch den Tieren zu, die im Gegensatz zu den Menschen weder Freiheit noch Kultur hätten (vgl. ebd.: 128). Dazu passt auch, dass Muthu die kantischen Erörterungen zu den ›Menschenrassen‹ als Überlegungen kennzeichnet, die sich lediglich in der präkritischen Periode finden würden. In den späteren Jahren habe Kant dann den Begriff der Menschheit als *cultural agency* entwickelt, der das Konzept der ›Menschenrasse‹ abgelöst habe. Dadurch seien die hierarchischen und biologischen Konzepte von ›Rasse‹ aus Kants späteren Schriften verschwunden (vgl. ebd.: 181ff.). Mit diesen beiden Argumenten versucht Muthu zu zeigen, dass die Natur des Menschen keine Rolle in der Geschichtsphilosophie spiele. Demgegenüber zeige ich im Folgenden auf, dass gerade in Bezug auf die geschichtsphilosophischen Überlegungen der Mensch sowohl als naturhaftes wie auch als moralisches Wesen konzipiert wird. Damit stellt sich die Frage, welche Übergänge sich zwischen den Rassentheorien und den geschichtsphilosophischen Schriften verzeichnen lassen.

Um diese beiden Aspekte ausführlicher zu behandeln, gehe ich in einem ersten Schritt der Frage nach, wie Kant die Bereiche Natur und Freiheit fasst. Mit Rückgriff auf die *Kritik der reinen Vernunft* wird schnell deutlich, dass es sich dabei

um zwei Perspektiven handelt, deren Verhältnis zueinander sich komplex gestaltet. Das teleologische Denken erlaubt eine Verknüpfung von Natur und Freiheit, wie ich anhand der Geschichtsphilosophie weiter verdeutlichen werde. In einem zweiten Schritt rücken zwei zentrale geschichtsphilosophische Texte in den Fokus, anhand derer ich diskutiere, inwiefern sich hier Momente des Otherings und der Selbstaffirmation, aber auch anti-imperialistische Momente ausmachen lassen und miteinander verbunden sind.

4.2 Der sichere Boden: Natur, Freiheit und Kultur

In ihren Studien zeigt Pauline Kleingeld auf, inwiefern Kants Geschichtsphilosophie nicht nur in dessen praktischer Philosophie, sondern auch in dessen theoretischer Philosophie verankert ist. In der Geschichtsphilosophie wird ein idealer Zustand skizziert, in dem es keinen Krieg mehr geben kann und sich die Fähigkeiten der Menschen voll entfalten können. Die Werte, die hier den teleologischen Endpunkt abgeben, entwickelt und diskutiert Kant, so Kleingeld, in seiner praktischen Philosophie. Darüber hinaus verfolge die Geschichtsphilosophie den Anspruch, einen systematischen Zusammenhang im Weltgeschehen erkennen zu können. Diese Erkenntnis, die über die kausalen Zusammenhänge hinaus eine Gesamtheit der Geschichte erfassen will, werde durch eine regulative Idee angeleitet, welche gestaltgebend für die Darstellung der globalen Geschichte sei. Das sei die Grundlage, auf der Kant ein systematisches Bild einer geschichtlichen Entwicklung skizzieren könne (vgl. Kleingeld 1995: 16ff. und 110ff., Kleingeld 2008). Die kantische Geschichtsphilosophie lokalisiert sich demnach im Überschneidungsbereich der Fragen, was man wissen kann, was man tun soll und was man hoffen darf. Zu diesen drei Fragen gesellt sich eine vierte dazu: Was ist der Mensch? Diese anthropologische Frage umfasst die ersten drei: »Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.« (Logik A: 25)

Die regulative Idee eines beständigen Fortschritts der Geschichte ist der spezifische Beitrag Kants zur damaligen Diskussion der Geschichtsphilosophie (vgl. Höffe 2011, Kleingeld 1995). Im Kapitel 3 wurde deutlich, dass Kant bereits in seiner Diskussion der »Menschenrasse« ein teleologisches Denken präsentiert. Dieser Fortschritt bezieht sich dort vor allem auf Menschen als Teil der Natur. In der Geschichtsphilosophie geht es demgegenüber um eine Perspektive, welche in dieser Entwicklung auch das freiheitliche Handeln der Menschen erfassen will. Die Menschen sind einerseits als Teil der Natur und somit als Elemente von kausalen Zusammenhängen zu betrachten, aber andererseits auch als moralische Agent_innen fähig, sich selbst Zwecke zu setzen. Diesen Aspekt vertiefte ich im Folgenden mit Rückgriff auf die *Kritik der reinen Vernunft*. Wie ich zeigen werde, ist dieser Bereich

mit der Frage der Kritik verflochten, spezifischer gesagt, mit der Frage nach dem Umfang des möglichen Wissens. Die Begrenzung des möglichen Wissens vollzieht Kant durch den begrifflichen Gegensatz von Noumenon und Phaenomenon. Bei diesem Rückgriff wird ein zentrisches Denken deutlich, mit dem koloniale Bilder verhandelt werden.

Kant klärt in der *Kritik der reinen Vernunft* das Verhältnis von Phaenomena und Noumena und damit die Frage der Erkenntnis von Menschen als vernünftige und aus Freiheit handelnde Wesen. Zugleich klärt Kant im letzten Teil des Kapitels zur Analytik der Grundsätze ein paar grundsätzliche Fragen seiner Philosophie. Er beginnt das Kapitel *Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena* folgendermassen:

»Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreiset, und jeden Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen, und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann.« (KdrV B: 294f./A: 235f.)

Kant beschreibt die bis dahin gewonnenen Einsichten in seiner ersten *Kritik* als Reise durch eine Insel. Jedem Ding wird dort seine wahre und fixierte Stelle zugeteilt. Kant trägt seine Philosophie in Worten vor, die mit dem Vokabular der kolonialen Expansion übereinstimmen. Umgeben ist die Insel vom Ozean, vom Schein, der befahren wird von umherirrenden Seefahrer_n, die ihre Abenteuer nie zu Ende bringen können. Die Insel ist der Boden der Sicherheit, auf dem Kant eine sesshafte Gesellschaft imaginiert (»wir uns anbauen könnten«, ebd. B: 295/A: 236) und dessen rechtmässiger Besitz von ihm im Folgenden nochmals erörtert wird. Damit greift Kant auf, was er in der *Vorrede* zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* bereits angedeutet hat. Während er in der Einleitung die Skeptiker_ als Nomad_en bezeichnet, die allen beständigen Anbau des Bodens verabscheuen und die bürgerliche Vereinigung stören (vgl. ebd. A: IX), scheint nun der Boden gegen diese nomadischen Skeptiker_ gesichert zu sein.⁵ Der Boden ist durch die definierte Quelle, den geklärten Umfang und die gezogene Grenze klar umrissen. Die Charakterisierung als Insel eröffnet zudem einen Gegensatz von innen und aussen. Der inneren Sicherheit des zugeordneten Platzes steht der nicht

5 Dieser Boden ist auch das neue Terrain zwischen Idealismus und Empirismus.

nur unsichere, sondern auch gefährliche Ozean gegenüber, dessen Weiten nicht zu überblicken sind. Das Aussen ist ein unsicherer Ort, ständig in Bewegung, voller Täuschungen und Lügen, jedoch zugleich anziehend und verlockend. Das Leben auf dem Ozean ist gekennzeichnet von einem unaufhörlichen Drama. Damit gibt sich die erkenntnistheoretische Standortbestimmung als ein zentrisches Denken zu erkennen, das von einem sicheren, gekannten Mittelpunkt ausgeht, den man mit Recht besitzt. Dieser Zentrismus ist durchaus ambivalent: Die Positionierung kann als Kritik am kolonialen epistemologischen Unternehmen gelesen werden – Entdeckungsfahrten führen zu nichts – und als Plädoyer, sich auf das Eigene zu besinnen – durch die klare Entgegensetzung von innen und aussen, aber auch als Bedürfnis der Selbstaffirmation⁶, das Eigene genau kennen und festhalten zu wollen.⁷

Im Anschluss an diese Passage klärt Kant, inwiefern dieses Bild gerade für seine Philosophie passend ist. Denn während die Verstandesregeln alleine die Quelle aller Wahrheit sind (vgl. ebd. B: 296/A: 237), bilden sie jedoch nur das Schema zur möglichen Erfahrung. Zur wirklichen Erfahrung ist auch Empirie vonnöten. Demgegenüber kann der bloss empirisch arbeitende Verstand die Anschauung liefern, nicht aber die Grenzen seines Gebrauchs bestimmen und definieren, was ausserhalb seiner Sphäre liegen mag. Lässt sich dies nicht klar bestimmen, so können hier Ansprüche und der Besitz nicht geklärt und gesichert werden, stattdessen findet die ständige Verirrung »in Wahn und Blendwerke« (ebd. B: 297/A: 238) statt. Ein zentraler Begriff, anhand dessen diese Grenzsetzung diskutiert wird, ist der Begriff des Noumenon. Im Folgenden wird jedoch deutlich werden, dass und wie sich die Erkenntnis von Dingen von der Erkenntnis von Vernunftwesen unterscheidet.

6 Inwiefern das Selbstbewusstsein konstitutiv auf ein »Aussen« angewiesen ist, zeigt auch folgende Passage aus der Widerlegung des Idealismus in der *Kritik der reinen Vernunft*. Der Idealismus nimmt nach Kant die innere Erfahrung als die einzig unmittelbare Erfahrung an. Dem hält er entgegen: »Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche aber kann nicht etwas in mir sein; weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich. Folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich außer mir wahrnehme, möglich.« (Ebd. B: 275f.) In der Vorrede verdeutlicht Kant: »[S]o ist die Realität des äußeren Sinnes mit der des innern, zur Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, notwendig verbunden: d.i. ich bin mir eben so sicher bewußt, daß es Dinge außer mir gebe, die sich auf meinen Sinn beziehen, als ich mir bewußt bin, daß ich selbst in der Zeit bestimmt existiere.« (Ebd. B: XLf.)

7 Goetschel (1998: 329) zieht einen pointierteren Schluss aus der Passage: Er sieht es als logische Konsequenz an, dass wir immer schon kolonisieren, wenn wir den Grund und die Grenzen der Vernunft bestimmen.

Ein wichtiges Resultat der Analytik der Grundsätze sieht Kant in der Erkenntnis, dass die reinen Verstandesbegriffe immer nur für die mögliche Erfahrung gelten, nicht aber für die Dinge an sich. Was nicht in der Erscheinung ist, könne kein Gegenstand der Erfahrung sein (vgl. ebd. B: 303/A: 244). Während es nun einleuchtend ist, dass diese Einschränkung für alle Gegenstände sinnvoll ist, stellt sich Kant in der Ausgabe B in Bezug auf vernünftige Wesen die folgende Frage:

»Gleichwohl liegt es doch schon in unserem Begriffe, wenn wir gewisse Gegenstände, als Erscheinungen, Sinnenwesen (phaenomena) nennen, indem wir die Art, wie wir sie anschauen, von ihrer Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden, dass wir entweder eben dieselbe nach dieser letzteren Beschaffenheit, wenn wir sie gleich in derselben nicht anschauen, oder auch andere mögliche Dinge, die gar nicht Objekte unserer Sinne sind, als Gegenstände bloss durch den Verstand gedacht, jenen gleichsam gegenüber stellen, und sie Verstandeswesen (noumena) nennen. Nun fragt sich: ob unsere reinen Verstandesbegriffe nicht in Ansehung dieser letzteren Bedeutung haben, und eine Erkenntnisart derselben sein könnten?« (Ebd. B: 306)

Verstandeswesen, womit Kant auch die Menschen meint, bringen den klaren Gang der Einsichten kurz ins Stocken. Eine Erscheinung, die ebenfalls Vernunft hat, bringt ihn zum nochmaligen Nachdenken, ob hier nicht doch ein Moment vorliegt, in dem die Erkenntnis tiefer greifen und das Ding an sich erreichen kann. Dass diese Frage aufkommt, mag der Annahme geschuldet sein, es gebe nur eine Vernunft, die von allen vernünftigen Wesen geteilt werde. Dies lässt die Vermutung zu, man könne sich von einem vernünftigen Wesen Begriffe machen und damit Wissen über vernünftige Wesen erlangen. Dies würde eine andere Art von Erkenntnis ermöglichen, wie der Schluss des Zitats nur kurz andeutet.

Kant löst dieses Problem folgendermassen: Zunächst argumentiert er, dass damit ein unbestimmter Begriff von einem Verstandeswesen – ausserhalb unserer Sinnlichkeit – mit einem bestimmten Begriff eines Wesens – befindlich in Zeit und Raum – fälschlicherweise vermischt werde. Eine Erkenntnis, die nur über Begriffe erlangt werden kann, ist demnach immer schon auf einer zu allgemeinen Ebene, als dass sie mit einer konkreten Erscheinung in Verbindung gebracht werden könnte. Deutlicher wird die Zurückweisung in der folgenden Passage, in der Kant eine positive und eine negative Bestimmung des Noumenon diskutiert. Ein positives Verständnis des Noumenon würde die Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung implizieren, die den sinnlichen Bedingungen von Raum und Zeit nicht unterworfen ist. Dies passt jedoch nicht zu den bisher entwickelten philosophischen Ansichten, in denen Kant die Möglichkeit, das Wesen von Dingen erkennen zu können, zurückgewiesen hat. Demgegenüber gesteht er dem Noumenon die Rolle eines Grenzbegriffs zu. Damit bestätigt er, dass ein Noumenon – ein Verstandeswesen – nicht direkt in einer sinnlichen Anschauung erscheinen kann. Keine Er-

kenntnis kann den Anspruch erheben, sich auf ein Verstandeswesen erstrecken zu können. Das Noumenon kann nur negativ bestimmt werden und hat lediglich die Funktion, die »Anmaßung der Sinnlichkeit« (ebd. B: 311/A: 255) einzuschränken.

Um auf das Bild der Insel zurückzukommen, stellt der Begriff des Noumenon die Grenze zwischen Insel und Ozean sicher. Die Insel ist jener Bereich, in dem sich Verstand und Sinnlichkeit verbinden und Gegenstände bestimmen können (vgl. ebd. B: 314/A: 258). Der Ozean ist »Anschauung ohne Begriffe« oder dann »Begriffe ohne Anschauung, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können.« (Ebd.) Die Kenntnis über den Menschen – auch als Verstandeswesen – ist auf der anderen Seite von der Kenntnis aller anderen Dinge nicht unterschieden.⁸ Doch das ist nicht die letzte Behandlung dieser Frage. Kant kommt in der transzendentalen Dialektik nochmals auf dieses Problem zurück. Denn es gibt doch einen Unterschied, der die Verstandeswesen von anderen Dingen unterscheidet: Sie können aus Freiheit handeln und sind damit den Notwendigkeiten der Naturgesetze nicht vollständig unterworfen.

»Wenn demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muss, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen sein kann: so kann man die Kausalität dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung, als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel, nach den Wirkungen derselben, als einer Erscheinung der Sinnenwelt.« (Ebd. B: 566/A: 538)

In der ersten Passage ist deutlich geworden, dass Kant die Vorstellung, ein Ding an sich erkennen zu können, auch in Bezug auf Verstandeswesen zurückweist. In dieser Passage nun macht er aber deutlich, dass es einen anderen und etwas bescheideneren Weg gibt, um die Erkenntnis über Menschen von der Erkenntnis über Dinge zu unterscheiden: Über die Unterscheidung von zwei Perspektiven, der intelligiblen und der sinnlichen: »Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines solchen Subjekts einen empirischen, imgleichen auch einen intellektuellen Begriff seiner Kausalität machen, welche bei einer und derselben Wirkung zusammen stattfinden.« (Ebd. B: 566/A: 538) Diese beiden Seiten können laut Kant ohne Widerspruch nebeneinander – oder vielleicht sogar überlappend – bestehen. Die

8 Des Weiteren charakterisiert sich die Insel über all jene Aspekte, die Kant in der Analytik diskutiert: Den durchgängigen Zusammenhang der Erscheinungen (vgl. ebd. B: 313f./A: 258) – es kann keine Lücke, keinen Bruch oder Sprung geben zwischen zwei Erscheinungen, auch kein Vakuum in der Erfahrung (ebd. B: 281f./A: 228f.). Wie sich diese Insel ansonsten gestaltet, das klärt Kant durch Analogien: Beharrlichkeit der Substanz, Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität, Zugleichsein nach dem Gesetz der Wechselwirkung oder Gemeinschaft.

intelligible Seite ist die Ursache von Handlungen, welche als solche nicht den empirischen Bedingungen von Zeit und Raum unterworfen ist. Die realisierte Handlung von freien Subjekten jedoch unterliegt notwendigerweise den Bedingungen der Empirie. Die Wirkung der Handlung aus Freiheit ist nur in der Empirie anzutreffen. Kant präzisiert weiter: »Dieser intelligible Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäß gedacht werden müssen [...]«.« (Ebd. B: 568/A: 540)

Diese Aussage verdeutlicht, dass die Unterscheidung zwischen Sinnen- und Verstandeswesen nicht einfach gegeben ist und auch nicht unmittelbar erkannt werden kann. Stattdessen ist es ein Akt der Zuschreibung, der die Möglichkeit eröffnet, einem Objekt der Erkenntnis auch einen intelligiblen Charakter zuzugestehen – oder auch nicht. Diese Zuschreibung bringt mit sich, dass dieses Subjekt zwar als empirisches Subjekt den Naturgesetzen unterworfen wird, man aber zugleich »ganz richtig sagen kann, dass es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfangt« (ebd. B: 569/A: 541). Interessant ist an diesem Zitat, dass Kant im zweiten Teil des Satzes impliziert, dass es empirische Charaktere gebe, denen diese Zuschreibung naheliege – ohne dass er jedoch genauer erläutert, worin dieser empirische Charakter besteht, der eine solche Zuschreibung plausibler macht und welche Charaktere eine solche Verbindung eher weniger vermuten lassen. Über den Begriff ›Charakter‹ lässt sich diese Aussage zudem assoziieren mit der früheren Schilderung des weiblichen und männlichen Charakters in den *Beobachtungen* (1764) und der später publizierten *Anthropologie* (1798), in der er die Charaktere des Geschlechts, des Volkes, der ›Rasse‹ und der Gattung jeweils in einem Unterkapitel behandelt.

Die weitergehende Frage lautet, wie genau die beiden Perspektiven zusammengedacht werden können. Kant betont, dass beide Perspektiven gleichzeitig eingenommen werden und zugleich gedacht werden müssen. Sie stehen also nicht in einem disjunktiven Entweder-oder-Verhältnis (vgl. ebd. B: 564/A: 536). Mit dieser Bestimmung umgeht Kant die Gefahr der Verwechslung, dass man die Phaenomena für Noumena hält. Wenn ein Noumenon sich nicht direkt erkennen lässt und dennoch eine intelligible Perspektive vernünftigerweise angenommen werden kann, dann nimmt diese primär die Rolle einer Beschränkung der sensiblen Perspektive ein. Über den Begriff wird der Bereich der Sinnlichkeit einschränkbar und zugleich schränkt sich der Verstand, der diese Begrenzung vornimmt, selbst ein, insofern er den Bereich jenseits der Sinnlichkeit nicht in Kategorien erkennen kann, sondern »nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas« (ebd. A: 256) denkt. Und mit diesem Zitat wird die Verbindung des Noumenon mit der Insel-Metapher zu Beginn des Unterkapitels wieder aufgerufen. Weiter präzisiert Kant: »Sie, die Vernunft, ist allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig und einerlei, selbst aber ist sie nicht in der Zeit, und gerät etwa in einen neuen

Zustand, darin sie vorher nicht war; sie ist bestimmend, aber nicht bestimmbar in Ansehung desselben.« (Ebd. B: 584/A: 556)

Die Vernunft ist vollständig da, in der Handlung anwesend, und zugleich nicht da, kann nicht in der Zeit erscheinen und lässt sich nicht festhalten. Dennoch hat sie die Macht, determinierend zu sein, obwohl sich die Möglichkeit, dass sie tatsächlich ist, letztlich nicht beweisen lässt (vgl. ebd. B: 586/A: 558). Die Reflexionen in der *Kritik der reinen Vernunft* liefern damit insgesamt eine schwache Basis, wenn es um die Klärung der Frage geht, wem zugestanden werden muss oder kann, vernünftig und aus Freiheit handeln und damit volles Subjekt sein zu können. (Und sie lassen nur Vermutungen zu, wer überhaupt in der Lage ist, dies zu bestimmen.) Sie lassen die Türe offen, um bestimmten Menschen diesen Status zu verleihen und ihn anderen zu verwehren. Noch weitergehend geben diese Überlegungen keine konkrete Antwort, welche Aspekte des Menschseins der Natur und welche vernünftigen Handlungen zugeordnet werden sollen, obwohl beide Kategorien eine zentrale Rolle spielen. Was am Menschen Ausdruck ›natürlicher‹ Instinkte ist und was dem moralischen Handeln geschuldet ist, kann nicht direkt über die Vernunftreflexion geklärt werden – darüber geben andere Schriften Auskunft. Mit Fokus auf die beiden Texte *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) und *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) wird im Folgenden den Fragen nachgegangen, inwiefern Kant seine kritischen Reflexionen konkret umsetzt und die Verbindung beider Perspektiven in historischer Hinsicht realisiert.

4.3 Natur & Vernunft: Menschheitsgeschichte und Kulturkritik

Der Rückgriff auf die *Kritik der reinen Vernunft* hat die These nahegelegt, dass in den geschichtsphilosophischen Schriften die Menschen zugleich als Naturwesen wie auch als Vernunftwesen gefasst werden. Im Folgenden möchte ich zunächst herausarbeiten, inwiefern der Text *Idee* (1784), der zusammen mit dem Aufsatz *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) erste geschichtsphilosophische Thesen erörtert, in eine Kontinuität mit den Rassenschriften gestellt werden können. Oftmals wird in der Forschung eine strikte Trennung der Reflexionen über die ›Menschenrassen‹ von anderen Aspekten der kantischen Philosophie postuliert: Die Theorie der ›Menschenrassen‹ betreffe die Menschen als reine Naturwesen und habe darüber hinaus keine weitere Bedeutung (vgl. beispielsweise Dörflinger 2001).

Wenn nun aber in der Geschichtsphilosophie das Naturwesen Mensch nicht einfach aussen vor gelassen wird, dann stellt sich die Frage, in welcher Weise die Natur der Menschen die Geschichte der Gattung prägt. Dabei lässt sich schnell feststellen, dass der Begriff ›Menschenrasse‹ im Aufsatz *Idee* keine Rolle spielt. Doch darüber hinaus soll überprüft werden, ob massgebende Konzepte aus den Theorien zu den ›Menschenrassen‹ mit Konzepten der Geschichtsphilosophie überein-

stimmen, die das Denken und die Erkenntnis des Historischen begründen. Damit schlage ich eine Verschiebung des Blicks vor, die die scharfe Trennung von Geschichtsphilosophie und Schriften, die den Menschen als von Natur aus gebildet fassen, und damit die scharfe Trennung zwischen dem theoretisch-naturwissenschaftlichen und dem geschichtsphilosophischen Blick aufweichen lässt. Stattdessen interessiert mich die Frage nach Brüchen und Kontinuitäten.

Ein zweiter Fokus meiner Lektüre liegt auf dem Prozess, der das Fortschreiten der Geschichte erklärt. Dazu findet sich die Idee eines Antagonismus. Kant schildert eine Dynamik, die den Fortschritt der Menschheit hin zur Aufklärung erklären soll, die sich sowohl zwischen Individuum und Gesellschaft wie auch zwischen unterschiedlichen Gesellschaften entfaltet. Diese Dynamisierung des Fortschrittsgedankens impliziert abgegrenzte menschliche Gemeinschaften, setzt unterschiedliche ›Entwicklungszustände‹ von Völkern voraus und artikuliert ein bestimmtes Sexualverhalten. Damit stellt sich hier die Frage, ob Fortschritt letztlich nur vor dem Hintergrund einer historisch stratifizierten Gegenwart gedacht werden kann.

Ein letzter Einsatzpunkt liegt auf Kants expliziter Kritik am europäischen Imperialismus, die sich jedoch im Verbund mit den vorhergehenden Analysen als höchst ambivalent herausstellt. Diese Ambivalenz zeigt sich anhand unterschiedlicher Perspektiven, von denen aus diese Passage gelesen werden kann, besonders deutlich. Erkennbar wird, dass die interne Kritik am imperialen Europa und die Aufklärung als Zeitalter der Kritik selbst verwoben sind mit einem beständigen eurozentrischen Denken.

4.4 Rassendenken und Geschichtsdenken: Übergänge

Der Text *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* erprobt eine Art Verbindung der beiden aus der *Kritik der reinen Vernunft* hergeleiteten Perspektiven. Gleich zu Beginn des Textes werden Handlungen als menschliche Taten charakterisiert, die grundsätzlich aus Freiheit vollzogen werden. Doch Kant erprobt im weiteren Verlauf auch die These, dass gerade diese Handlungen als den Naturgesetzen unterworfen zu untersuchen sind und sich erst durch diese Perspektive bestimmte Regelmässigkeiten erkennen lassen. Dabei nennt Kant bestimmte Vorkommnisse, bei denen er auf eine Regelmässigkeit gestossen ist: Ehen, Geburten und Todesfälle. Er stellt die Annahme, dass das individuelle Handeln aus Freiheit erfolgt, nicht infrage, lokalisiert jedoch die naturgesetzliche Perspektive nicht auf einer individuellen Ebene, sondern auf der Ebene der Menschheit als Gattung. Damit geht es ihm um einen grossen historischen Zusammenhang, in dem Geschichte mit Gattungsgeschichte gleichgestellt wird. Es liesse sich also vermuten, dass hier eine Unterscheidung vorliegt, welche die Gleichzeitigkeit beider Betrachtungsweisen aufzulösen vermag: Auf der individuellen Ebene ist die moralische Perspektive

gerechtfertigt, wenn es jedoch um die Gattung Mensch geht, ist eine naturgesetzliche Perspektive angesagt. Im Verlauf des Textes kommt allerdings eine andere Argumentation zum Vorschein. Denn in den folgenden Abschnitten ist eine diesen ersten Aussagen entgegenlaufende Bewegung zu beobachten: Zunächst wird den naturgesetzlich erforschbaren historischen Zusammenhängen nachgegangen, nach und nach findet dann ein Übergang hin zu dem statt, wie Menschen zusammenleben sollen – und damit zu einer moralischeren und politischeren Perspektive. Die Entwicklung von Vernunft und Kultur geschieht hier in einem gesellschaftlichen Rahmen. Insgesamt vollzieht sich also ein fließender Übergang von der naturgeschichtlichen Perspektive hin zu Fragen der aktiven Gestaltung des idealen Zusammenlebens. Insofern hier die Natur die Kultur befördert (vgl. Kleingeld 1995: 174), findet ein Übergang zwischen beiden Perspektiven statt.

Des Weiteren geht es Kant in diesem Text nicht nur um Naturgesetze, sondern zugleich um eine Absicht der Natur – womit eines der zentralen Konzepte der Rassentheorien, das zuerst im Aufsatz *Verschiedene Rassen* (1777) auftaucht, nun in der Geschichtsschreibung der Menschengattung zum Einsatz kommt. Zentral für diese teleologische Sicht ist die Annahme von ›Keimen‹ oder ›Anlagen‹, die das Potenzial für eine Entwicklung in sich tragen. Diese Annahme ist wichtig für die Rassentheorien, da die Diversifizierung der Menschen in ›Rassen‹ nach Kant nicht alleine das Resultat von äusseren Ursachen sein kann. Werden ›Keime‹ angenommen, kann ein Potenzial für die Anpassung an verschiedene Klimata vorausgesetzt, zugleich aber die Entwicklung beschränkt werden (vgl. Kapitel 3). Auch die Entwicklung der allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht ist eine Perspektive, die auf der Vorstellung von ›Keimen‹ aufbaut. Kant postuliert explizit ›Naturanlagen‹ (Idee A: 388), die sich erst über Generationen hin entwickeln können.⁹ Der erste Satz macht dies deutlich: »Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln.« (Ebd.) Trotz der Übernahme der Annahme von ›Naturanlagen‹ findet sich hier eine markante Verschiebung.¹⁰ Denn in Bezug auf den Begriff ›Rasse‹ soll die Entwicklung von ›Anlagen‹ eine Erklärung von Diversität liefern (vgl. Bestimmung A: 403): Die ›Anlagen‹ sind Potenziale, die eine je nach klimatischer Umgebung unterschiedliche Auswicklung realisieren können.

9 Kleingeld (1995) geht diesem Begriff nach, stellt jedoch keinen Bezug zu den Rassenschriften her, sondern lediglich zu der viel später erschienenen *Kritik der Urteilkraft* (edb.: 125ff.). Sie stellt zwar fest, dass Kant den Entwicklungsbegriff aus der Biologie entlehnt, schliesst aber: »Wie sehr Kants Verwendung des Entwicklungs- und Anlagenbegriffes also noch dem biologischen Kontext verhaftet ist: die Beziehung zur Biologie bleibt auf diese Begriffe beschränkt.« (Ebd.: 172)

10 Sutter (1989) spricht in diesem Zusammenhang ebenfalls von einer Verschiebung und zieht zudem eine Aufzeichnung aus dem Nachlass heran, welche den Übergang von ›Rassen‹ zur Charakterisierung über Kultur und Zivilisierung herstellt (vgl. Sutter 1989: 248).

In der Schrift *Verschiedene Rassen* mündet der Prozess gar in eine Einbahnstrasse: Die Auswicklung der ›Anlage‹ bedeutet einerseits die angemessene Anpassung an das Klima, andererseits aber kann sich diese ›Rasse‹ keinem anderen Klima mehr anpassen. Dadurch geht die Auswicklung mit einer Reduzierung der Potenziale einher. Auf der Ebene der Menschengattung ist nun jedoch nur eine Art der Auswicklung denkbar. Damit ändert sich die Konnotation dieses Prozesses. Die Auswicklung umfasst hier jene »Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner [der Menschen, Anm. KH] Vernunft abgezielt sind« (Idee A: 388). Diese Entwicklung wird als positiv fortschreitender Prozess gefasst, in dem sich die Potenziale erst nach und nach realisieren. Im späteren Aufsatz *Über den Gebrauch* (1788)¹¹ findet sich eine Begründung, warum sich die Auswicklung im Rahmen der Geschichte anders gestaltet als bei den Überlegungen zu den ›Menschenrassen‹. Kant argumentiert hier,

»daß vernunftlose Tiere, deren Existenz bloß als Mittel einen Wert haben, darum zu verschiedenem Gebrauche verschiedentlich schon in der Anlage [...] ausgerüstet sein mußten; dagegen die größere Einhelligkeit des Zwecks in der Menschengattung so große Verschiedenheiten anartender Naturformen nicht erheischte; die notwendig anartende also nur auf die Erhaltung der Spezies in einigen wenigen von einander vorzüglich unterschiedenen Klimaten angelegt sein durften« (Über den Gebrauch A: 52).

Während also der Rassenbegriff die Diversität der Menschen erklären und die Erscheinungen fassen soll, die sich zwischen den Polen ›Anlage‹ und Klima herausbilden, wird der Begriff Gattung mit der *einen* Vernunft in Zusammenhang gebracht. Damit, so liesse sich argumentieren, ist das Rassendenken vom Tisch und hat seine Relevanz für die Menschheitsgeschichte verloren. Kant geht explizit nicht mehr von durch Rassecharakteristika differenzierte Menschen aus, sondern hat die gesamte Gattung uneingeschränkt im Blick. Doch genauso wie sich die Ausformulierung von ›Naturanlagen‹ im Bereich der Gattungsgeschichte in der Wiederholung verschiebt, lässt sich auch eine verschobene Wiederholung der Thematisierung der Diversität der Menschen beobachten. Denn, wie ich weiter unten zeigen werde, die Partizipation am historischen Prozess der Aufklärung ist von Ungleichzeitigkeiten und unterschiedlichen Rollen geprägt.

Zugleich lässt sich mit der Übernahme der Vorstellung von ›Naturanlagen‹ auch verdeutlichen, dass diese Annahme nicht impliziert, dass Kant sie als gegeben ansieht und damit anthropologische Vorannahmen das Geschichtsdenken strukturie-

11 Pauen (2001) thematisiert zwar die Denkfigur des Organismus (ebd.: 36), die eine Vermittlungsfunktion zwischen Geschichte, die ihren Ursprung in der Natur hat, und Geschichte als Realisierung des Sittengesetzes, einnimmt. Allerdings bleibt auch in diesem Aufsatz der Bezug zu den Rassentheorien unerwähnt.

ren würden. Die genauere Betrachtung der Rassenschriften hat deutlich gemacht, dass Kant in diesem Punkt eine seiner Ansicht nach rationale Annahme trifft, um möglichst viele Erscheinungen mit möglichst wenig angenommenen Ursachen erklären zu können. Insofern also das Konzept in den geschichtsphilosophischen Schriften übernommen wird, ist den ›Anlagen‹ ein ähnlicher Status zuzumessen.

4.5 Die doppelte Aufklärung

Diese Entwicklung der Potenziale kann sich bei einem einzelnen Individuum nicht vollständig vollziehen. Deshalb hofft Kant, den vollständigen Prozess auf der Ebene der Gattung erkennen zu können:

»Die Geschichte, welche sich mit der Erzählung dieser Erscheinungen beschäftigt, so tief auch deren Ursachen verborgen sein mögen, läßt dennoch von sich hoffen: daß, wenn sie das Spiel der Freiheit des menschlichen Willens im großen betrachtet, sie einen regelmäßigen Gang derselben entdecken könne; und daß auf die Art, was an einzelnen Subjekten verwickelt und regellos in die Augen fällt, an der ganzen Gattung doch als eine stetig fortgehende obgleich langsame Entwicklung der ursprünglichen Anlagen derselben werde erkannt werden können.« (Idee A: 385f.) Und weiter: »[S]o bedarf sie [die Natur, Anm. KH] einer vielleicht unabsehbaren Reihe von Zeugungen, deren eine der andern ihre Aufklärung überliefert, um endlich ihre Keime in unserer Gattung zu derjenigen Stufe der Entwicklung zu treiben, welche ihrer Absicht vollständig angemessen ist.« (Ebd. A: 389)

Während bereits in den Schriften zu den ›Menschenrassen‹ die Zeugung das zentrale Element war, um die Existenz von ›Menschenrassen‹ über Merkmale wie die Hautfarbe zu legitimieren, wird in dieser geschichtsphilosophischen Schrift über die Zeugung die Aufklärung weitergegeben – das heisst, die Ausübung der Vernunft, deren Ausbildung »Versuche, Übung und Unterricht« bedarf, »um von einer Stufe der Einsicht zur anderen allmählich fortzuschreiten« (ebd. A: 389). Dieser Begriff der Aufklärung trägt der Handlung aus Vernunft und damit der potenziellen Freiheit der Menschen Rechnung. Der Bereich dessen, was später im Text als Kultur benannt wird (vgl. ebd. A: 393), tritt dadurch hervor und bildet sich folglich gerade in der Durchmischung von naturwissenschaftlichen Konzepten und der Annahme des vernunftgeleiteten Handelns der Menschen.¹²

12 Kleingeld (1995) weist darauf hin, dass der Begriff ›Kultur‹ einen Bedeutungswandel durchgemacht habe und die Betonung auf der Pflege und der Bearbeitung von Geistesvermögen der Menschen liege. Sie betont zudem, dass Kultur hier nicht als Resultat von Prozessen zu lesen ist, sondern vielmehr als dieser Prozess selbst (vgl. ebd.: 44f.).

Interessanterweise wird in obigem Zitat die Aufklärung als jenes Moment der Gattungsgeschichte genannt, an dem sich der Fortschritt im historischen Wandel manifestiert. In diesem Begriff der Aufklärung kulminiert die Überlappung von naturgesetzlicher und moralischer Perspektive. Im Aufsatz *Beantwortung der Frage*, den Kant im selben Jahr verfasst hat wie den Aufsatz *Idee*, versteht Kant Aufklärung als Kritik. Er ruft in diesem berühmten Aufsatz dazu auf, den Mut und den Willen zu haben, sich des eigenen Verstandes zu bedienen: »Fauleit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Teil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen (naturaliter maiorennis), dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben [...]« (Beantwortung der Frage A: 481f.). Aufklärung erhält die doppelte Rolle, einerseits den historischen Fortschrittsprozess zu bezeichnen und andererseits als moralischer Aufruf zu dienen, selbst zu denken und nicht den Autoritäten, sondern der Einsicht in die eigene Vernunft zu folgen.

Wenn also die Geschichtsphilosophie davon geprägt ist, dass sie sich durch die Vermischung von naturwissenschaftlicher und moralischer respektive politischer Perspektive auszeichnet, dann kulminiert diese Durchmischung im Begriff der Aufklärung.¹³ Aufklärung ist mit der Vernunft in der Natur der Menschen angelegt und setzt sich im Laufe der Zeit durch. Zugleich ist Aufklärung der Inbegriff des selbstverantwortlichen Handelns, geleitet von vernünftigen Prinzipien. Dass beide Aspekte in diesem Begriff enthalten sein können, lässt eine Kongruenz dieser beiden Perspektiven vermuten – beziehungsweise ein gemeinsames Ziel, auf das beide Bereiche ausgerichtet sind. Die Aufklärung als willentlicher, rationaler Akt widerspricht nicht den Gesetzen der Natur. Sie kann dies auch gar nicht, sondern trägt im Gegenteil zu deren Vervollkommenheit bei.

Dies bedeutet weitergehend, dass Kant ein freiheitliches Handeln nur dort erkennen kann, wo es in den Rahmen der teleologischen Entwicklung der in der Natur verankerten Kultur passt. Das Verständnis von Natur hängt folglich mit dem Verständnis von Freiheit eng zusammen. Freiheit ist nicht als ein Komplement der Natur gefasst, das heisst nicht als ein Bereich, der sich der Natur entziehen würde – wie dies vielleicht die Abgrenzung der naturtheoretischen von der moralischen Perspektive nahelegen würde. Stattdessen gibt es bei Kant in der teleologischen Perspektive ein reibungsloses Zusammengreifen des vernünftigen Handelns mit den Gesetzmässigkeiten der Natur. Diese Perspektive ist nicht zuletzt darin begründet, dass es eine Vernunft gibt, welche die Regelmässigkeit der Natur wie auch das Handeln aus Freiheit zu erkennen und anzuleiten vermag. Und es ist diese eine

13 Foucault formuliert in seinem Aufsatz *Was ist Aufklärung?* (2005), dass die Aufklärung »zugleich ein Prozess ist, an dem die Menschen kollektiv beteiligt sind, und ein Akt des Mutes, den jeder persönlich vollbringen muss. Sie sind zugleich Elemente und Handelnde desselben Prozesses« (ebd.: 690). Jedoch stellt Foucault keine Verbindung zwischen dieser Feststellung und der naturwissenschaftlichen Perspektive her.

Vernunft, die ›Anlagen‹ und ›Keime‹, aber auch einen Zweck erkennen kann, der beide Bereiche miteinander verkoppelt. Diese Verkoppelung wird deutlich im Satz, dass die Freiheit in der Natur gegründet liege und diese dem Menschen die Vernunft gegeben habe (vgl. Idee A: 390).¹⁴ Handlungen aus Freiheit werden letztlich dadurch erkennbar, dass sie sich auf jenen Zweck beziehen, den Kant als Zielpunkt der Kultur bestimmt, wie im Folgenden dargelegt wird.

4.6 Die dynamische Entfaltung der Geschichte: Antagonismus

Die historische Entwicklung ist eine Entfaltung von ›Anlagen‹, die den Menschen von der Natur mitgegeben wurden. Doch diese Entfaltung verläuft nicht ausschliesslich linear. Die Natur spielt in der Entwicklung nach wie vor eine unterstützende Rolle. Kant postuliert an diesem Punkt einen Antagonismus: »Ich verstehe hier unter dem Antagonism die ungesellige Geselligkeit der Menschen [...]« (ebd. A: 392). Er konkretisiert diesen Antagonismus folgendermassen: »Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß es besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht.« (Ebd. A: 394) Kant buchstabiert diese beiden Momente weiter aus: So gebe es einerseits das Bedürfnis der Menschen, in Gesellschaft zu sein, weil sich der einzelne Mensch durch die Gesellschaft mit anderen Menschen mehr als Mensch fühle. Zugleich habe er aber auch den Hang, sich aus der Gesellschaft herauszunehmen und ungesellig zu sein, da er in diesem Raum ungehindert alles nach seinem Sinne richten könne. Durch diese beiden konträren Elemente entsteht der Antrieb, »seinen Hang zur Faulheit zu überwinden, und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann. Da geschehen nun die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Kultur [...]« (ebd. A: 392f.).

Die Rohigkeit der Menschen, die stark einem kolonialen Vokabular verbunden ist, assoziiert Kant zudem mit dem christlich inspirierten »arkadischen Schäferleben« (ebd. A: 393), in dem »alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben« (ebd.).¹⁵ Demgegenüber zeichnet sich die Kultur durch die Entwicklung von Talenten, von Geschmack wie auch vom Anfang einer Denkungsart aus. Der Antagonismus ist also ein Mechanismus, der zwischen den Polen von Vereinzelung und Vergesellschaftung, also Natur und Vernunft vermittelt: Aus dem triebhaften Dasein entsteht über die anziehende Abstossung der menschlichen Gemeinschaft

14 Vgl. dazu auch Sutter (1989: 249).

15 Die weiter unten diskutierte Schrift *Mutmasslicher Anfang* verortet dieses arkadische Schäferleben im paradiesischen Urzustand und verdeutlicht damit die christliche Herkunft dieser Vorstellung.

die gemeinsame Ausübung der Vernunft und damit der Schritt in die Kultur. Dabei erhalten negative Motivationen wie Ehrsucht, Habsucht und Herrschsucht ihre Legitimation durch das übergeordnete Ziel, letztlich eine vernünftig geordnete Gesellschaft ermöglichen zu können.¹⁶

Hier lässt sich eine weitere Verschiebung in Bezug auf die Rassentheorien feststellen. Zur Ausbildung der spezifischen ›Menschenrasse‹ bedarf es klimatischer Einflüsse, welche diese Ausbildung erst in Gang setzen. In geschichtsphilosophischer Hinsicht ist es nun die Gesellschaft der Menschen, die ein Umfeld darstellen und einen Prozess anstossen. Die inneren ›Anlagen‹ entfalten sich über Antriebe, die sich zunächst in den bereits angesprochenen negativen Eigenschaften wie Habgier, Ehrsucht und Herrschsucht äussern, jedoch die Menschen aus ihrem Phlegma herauslösen. Ziel ist die Herrschaft der Vernunft in der Gesellschaft, doch solange diese nicht erreicht ist, ist es die vernünftige Natur, die waltet und dazu anregen soll, sich »des Lebens und des Wohlbefindens würdig zu machen« (ebd. A: 391). Die zeitgenössische Gesellschaft Kants lässt sich demnach in einer Position verorten, die sich zwischen Autonomie und Heteronomie befindet, insofern einerseits die Natur den Menschen zur Entwicklung seiner ›Anlagen‹ bringt und er diese andererseits aus sich selbst hervorbringen kann (vgl. ebd. A: 389f.). Während Kant diesen Antagonismus in der *Idee* zunächst als Dynamik zwischen Individuum und Gesellschaft zeichnet, erweitert sich der Wirkungsbereich im Verlauf des Textes. So ist dieser Widerstreit der Kräfte nicht nur innergesellschaftlich relevant:

»Dieselbe Ungeselligkeit, welche die Menschen hiezu [zur bürgerlichen Verfassung, Anm. KH] nötigte, ist wieder die Ursache, dass ein jedes Gemeinwesen in äusserem Verhältnisse, d. i. als ein Staat in Beziehung auf Staaten, in ungebundener Freiheit steht, und folglich einer von dem andern eben die Übel erwarten muss, die die einzelnen Menschen drückten und sie zwingen, in einen gesetzmässigen bürgerlichen Zustand zu treten.« (Ebd. A: 398)

Es reicht also nicht, wenn sich eine Gemeinschaft eine bürgerliche Verfassung gegeben hat, welche die maximale und geordnete Freiheit etabliert. Das innere staatliche Verhältnis hängt darüber hinaus davon ab, dass eine äussere Beziehung zu anderen Staaten besteht. Denn die Existenz anderer Gemeinschaften, welche nicht in diese Verfassung eingetreten sind und in »ungebundener Freiheit« (ebd. A: 398) stehen, stellen für die bürgerliche Vereinigung eine Bedrohung dar. In *Idee* artikuliert sich also der antagonistische Prozess aufbauend auf Entitäten wie Staaten, die miteinander in Beziehung treten müssen. Am Anfang steht ein gesetzloser Zustand der ›Wilden‹, den es zu überwinden gilt. Die Konfrontation einzelner Staaten miteinander produziert eine innere Anspannung, welche bereits für die weitere

16 Vgl. kritisch dazu Thies (2011: 46f.).

Entwicklung sorgt, da damit Kräfte mobilisiert werden und sich das Potenzial zu entfalten beginnt.

Der Aufsatz *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* buchstabiert diesen Prozess weiter aus. Auch wenn der Text einem anderen Leitfaden folgt und die Erzählung Moses aus der Bibel aufgreift, kann er dennoch als Ergänzung zum Aufsatz *Idee* hinzugezogen werden. Die antagonistische Dynamik wird hier als Streit zwischen verschiedenen Lebensarten verdeutlicht, die die Erde unterschiedlich nutzen (Mutmasslicher Anfang A: 18): Der Ackerbauer_ sei auf ein bestimmtes Stück Land angewiesen; ein Eigentum, das dem Interesse des Hirt_en entgegenstehe, da es die Freiheit der Nutzung der Weiden einschränke. Kant vermutet, in diesem Konflikt werde der Ackerbauer_ zuerst zur Gewalt greifen: Der Hirt_e könne, nachdem seine Tiere das bebaute Land beschädigt haben, weiterziehen. Die beiden Lebensarten mussten sich schliesslich geografisch weiter voneinander entfernen (vgl. ebd. A: 18f.). Dennoch bestand für die Ackerbauer_ eine stetige äussere Bedrohung, die dazu führte, dass sich die einzelnen Familien zusammen niederliessen, um sich besser schützen zu können. So entstanden Dörfer und Städte, und innerhalb dieser neuen Gesellschaften konnten nun Güter gegeneinander getauscht werden. Es entsprang in dieser Geselligkeit und bürgerlichen Sicherheit Kunst und Kultur, eine Regierung wurde anstelle der individuellen Schutzbemühungen gesetzt. Und es wurden Kolonist_innen ausgesendet, um sich weiter zu verbreiten, zudem begann in jener Zeit auch die Ungleichheit unter Menschen, »diese reiche Quelle so vieles Bösen, aber auch alles Guten [...]« (ebd. A: 21). Dennoch bestand eine ständige Kriegsgefahr zwischen Hirt_en und Ackerbauer_n, die sich durch den anwachsenden Luxus aufzulösen begann:

»Mit der Zeit aber mußte denn doch der anhebende Luxus der Städtebewohner, vornehmlich aber die Kunst zu gefallen, wodurch die städtischen Weiber die schmutzigsten Dirnen der Wüste verdunkelten, eine mächtige Lockspeise für jene Hirten sein, in Verbindung mit diesen zu treten, und sich in das glänzende Elend der Städte ziehen zu lassen.« (Ebd. A: 22)

Diese Verschmelzung beider Lebensstile führte zum Ende der Kriegsgefahr und damit auch zum Ende der Freiheit, und die »seelenlose Üppigkeit« vermischte sich mit »allen Lastern des rohen Zustandes« (ebd.) und der Fortschritt brach ab und die Menschheit machte sich ihrer selbst unwürdig. Obwohl diese Entwicklung negativ endet, widerspricht Kant seiner grundsätzlichen Fortschrittsannahme nicht. Was dieser Ausgang beweist, ist vielmehr die Unentbehrlichkeit des latenten Krieges. Zwar können diese Spannungen zwischen Hirt_en und Ackerbauer_n ein Übel für gesittete Völker sein, da sich auf die Aufrüstung und nicht auf die innere Bildung konzentriert wird. Jedoch glaubt Kant nicht, dass »auf der Stufe der Kultur, worauf das menschliche Geschlecht noch steht« (ebd. A: 24), eine Entwicklung der Potenziale möglich sei, die gänzlich aus der gemeinschaftlich ausgeübten Vernunft ent-

springen würde. Die Vermischung der Völker zeigt deshalb auf, was passiert, wenn diese latente Bedrohungssituation aufgehoben wird: »eine Versenkung in unheilbares Verderbnis« (ebd. A: 24).¹⁷

In dieser reichhaltigen Passage findet einerseits eine klare Identifikation mit der einen Seite der Gesellschaften statt, und zwar mit den Ackerbauer_n, welche im Gegensatz zu den Hirt_en über die Konfliktsituation einen Fortschritt in Kunst und Kultur erreichen. Die Hirt_en bleiben im Narrativ streckenweise aussen vor und fungieren im Hintergrund als potenzielle Bedrohung, die jedoch konstitutiv für die Entwicklung der sesshaften Bevölkerung ist. In einer Fussnote findet zudem eine Identifikation der Hirtenvölker mit zeitgenössischen arabischen Beduinen statt (vgl. ebd. A: 21), was die gesamte biblische Geschichte noch stärker in der Gegenwart verankert. Interessant an dieser Passage ist zudem, dass die koloniale Expansion explizit als logisches Entwicklungsmoment einer bestimmten Epoche erwähnt wird. Zur selben Epoche zählt Kant die Entstehung der Ungleichheit unter den Menschen. Diese betrachtet Kant als Quelle alles Guten, nicht nur des Bösen (vgl. ebd. A: 21). Die Verortung der Ungleichheit in einem spezifischen Stadium verhindert auch, dass ein Bezug zwischen der Ungleichheit zwischen Menschen und der Konstellation zwischen Hirt_en und Ackerbauern hergestellt wird. Unklar bleibt, ob sich die Ungleichheit auf die koloniale Expansion (die unmittelbar vorher erwähnt wird) oder nur auf innere Dynamiken der sesshaften Bevölkerung bezieht.

Die Entgegensetzung der beiden Lebensstile ist für den Antagonismus elementar, nur über die klar voneinander abgeschiedenen Kulturen kann sich die Dynamik entfalten. Dass diese Spannung über ein bestimmtes Geschlechterverhältnis aufgelöst wird, das zudem Aspekte der kantischen Kulturkritik anspricht, ist kaum ein Zufall. Bereits zu Beginn des Textes *Mutmasslicher Anfang* spielt das Geschlechterverhältnis eine zentrale Rolle. Kant beginnt seine Ausführungen im paradiesischen Zustand. Er imaginiert ein Menschenpaar »und zwar in seiner ausgebildeten Grösse, weil er (der Mensch, Anm. KH) der mütterlichen Beihülfe entbehren muss« (ebd. A: 3), das sich fortpflanzen kann und nicht bereits mit anderen Paaren im Konflikt steht. Damit bestätigt Kant einmal mehr die Rationalität seiner Monogenese-These, also der Annahme des gleichen Ursprungs aller Menschen, die er in seinen rassentheoretischen Schriften bereits vertreten hat. Zudem verortet er das Paar »unter einem jederzeit milden Himmelsstriche« (ebd. A: 3f.)¹⁸, in einem

17 Vgl. dazu auch folgende Passage: »Jetzt sind die Staaten schon in einem so künstlichen Verhältnis gegen einander, dass keiner in der inneren Kultur nachlassen kann, ohne gegen die anderen an Macht und Einfluss zu verlieren; also ist, wo nicht der Fortschritt, dennoch die Erhaltung dieses Zwecks der Natur, selbst durch die ehrsüchtigen Absichten derselben ziemlich gesichert.« (Idee A: 405)

18 Die Parallele zur Theorie der ›Menschenrassen‹ liegt auch in diesem Beispiel auf der Hand. Kant schildert ein mildes Klima, in dem er Menschen vermutet, die der Stammgattung am ähnlichsten sind (vgl. Kapitel 3.2.1). Während also Kant 1785 in *Bestimmung* diese These re-

Garten, der die beiden mit dem Nötigsten versorgt. Von diesem Anfangsstadium aus identifiziert Kant vier Schritte, welche die Entwicklung des Sittlichen anzeigen: die Entwicklung eines Begehrens, das auch im Widerspruch zur Natur stehen kann, was Kant am Beispiel der Ernährung exemplifiziert; die Kultivierung des sexuellen Begehrens; die Antizipation der Zukunft und die Bestimmung der Menschen als Endzweck und damit die Entwicklung der Moralität als Anerkennung der Gleichheit der Menschen (vgl. ebd. A: 5ff.). Alle diese Schritte gehen von einem Handeln aus, das zunächst instinktgeleitet ist. Das Erwachen der Vernunft ist zunächst ein Verlust, da dieses unmittelbare Wissen verloren geht und der Mensch dem »Naturtriebe abtrünnig« (ebd. A: 6) wird. Denn über die Vernunft ist es möglich, den Pfad der Natur zu verlassen und eine erste freie Wahl zu treffen.

In Bezug auf den »Instinkt zum Geschlecht« (ebd. A: 8) bedeutet dies nun etwa nicht, dass nun eine andere Wahl getroffen würde – die bloße Existenz eines Mannes und einer Frau beschränkt hier die Auswahl und garantiert die Heterosexualität als einzig mögliche sexuelle Orientierung. Stattdessen besteht der Entwicklungsprozess darin, dass der Antrieb durch die Einbildungskraft verlängert, vermehrt und gleichförmiger werden kann, wenn der Gegenstand den Sinnen entzogen wird. Dieser Entzug transformiert »bloß tierische Begierde allmählich zur Liebe, und mit dieser dem Gefühl des bloß Angenehmen zum Geschmack für Schönheit, anfänglich nur an Menschen, dann aber auch an der Natur, überzuführen« (ebd. A: 8f.). Damit greift Kant auf Vorstellungen zurück, wie er sie bereits in der vorkritischen Schrift *Beobachtungen* (1764) entwickelt hat (vgl. Kapitel 2.2), setzt sie nun jedoch in historische Entwicklungsschritte um. Das »grobe Begehren«, das Kant in den *Beobachtungen* dem Sittlichen entgegensetzt und zur Charakterisierung benutzt, erhält in *Mutmasslicher Anfang* eine Funktion innerhalb des historischen Ablaufes. Diesem Schritt verleiht Kant einiges Gewicht, wenn er schreibt: »Ein kleiner Anfang, der aber Epoche macht, indem er der Denkungsart eine ganz neue Richtung gibt, ist wichtiger, als die ganze unabsehbliche Reihe von darauf folgenden Erweiterungen der Kultur.« (Ebd. A: 9) Das in die eheliche Form gegossene Begehren spielt dann auch im nächsten Schritt eine Rolle, der durch die Erwartung des Künftigen charakterisiert wird. Denn der Mann und die Frau antizipieren die Zukunft unterschiedlich:

»Der Mann, der sich und eine Gattin, samt künftigen Kindern, zu ernähren hatte, sah die immer wachsende Mühseligkeit seiner Arbeit; das Weib sah die Beschwerlichkeiten, denen die Natur ihr Geschlecht unterworfen hatte, und noch obenein diejenigen, welche der mächtigere Mann ihr auferlegen würde, voraus« (ebd. A: 9f.).

vidiert, wird sie in diesem geschichtsphilosophischen Text aus dem Jahr 1786 in veränderter Form wiederum aufgegriffen.

Damit antizipieren beide die bürgerliche Arbeitsteilung als kommende Realität, der einzige Ausblick liegt darin, Glieder einer Familie zu sein, in der man Trost und Linderung erfahren kann. Zudem ermöglicht die Familie die Hoffnung, dass ihre Kinder es dereinst besser haben werden (vgl. ebd.). Dieses moderne bürgerliche Geschlechtermodell verallgemeinert Muthu (2003), wenn er argumentiert, diese vier Schritte seien weniger als historische Entwicklungsmomente zu sehen, denn als ein Set von Fähigkeiten. Damit löst er die Schritte aus dem geschichtsphilosophischen Rahmen heraus und fasst sie als Bestimmungsmerkmal, das ausdifferenziert, was die Menschheit mit Wert ausstattet.

Die Entwicklung eines eigenen Begehrens, das kultivierte sexuelle Begehren, die Antizipation der Zukunft und der Mensch als Endzweck sind Elemente kultureller Freiheit und Handlungsmacht, die nicht ausser Kraft gesetzt werden dürfen (vgl. Muthu 2003: 127). Wenn die kulturelle Aktivität eine Äusserung des Begehrens ist, die Kultur erst ermöglicht und deshalb nicht ausser Kraft gesetzt werden darf (vgl. ebd.: 130), stellt sich die Frage, welche Aktivitäten nicht als kulturelle, sondern instinktgemässige Tätigkeiten diesem Schutz nicht unterstehen. Gerade in Bezug auf das Geschlechterverhältnis wird deutlich, dass damit nur ein bestimmtes Geschlechterverhältnis und auch nur eine Form des sexuellen Begehrens gemeint ist. Zudem verwischt Muthus Behauptung, die verschiedenen Lebensweisen würden gleichermassen als eine Form der kultivierten Menschheit gelten und deshalb egalitär nebeneinander stehen, dass eine Hierarchisierung verschiedener Kulturen gerade über deren Einordnung in verschiedene historische Stadien erreicht wird (vgl. Fabian 1983).

4.7 Die kritische Grundierung: Leitfaden

Die Elemente der kantischen Geschichtsphilosophie, die ich anhand zweier zentraler Texte hervorgehoben habe, gilt es in ihrem erkenntnistheoretischen Status genauer zu verorten. Kant verfolgt mit seiner Geschichtsphilosophie den Anspruch, eine allgemeine Geschichte entwerfen zu können – also nicht nur die Geschichte von Nationen oder Völkern oder gar einzelner Ereignisse, sondern die Geschichte der gesamten Menschheit. Er erhebt damit einen umfassenden, globalen Anspruch. Um einen solchen Anspruch bedienen zu können, braucht es einen Rahmen, der Ereignisse und Entwicklungen in einen systematischen Zusammenhang stellen kann. Ein systematischer Zusammenhang dessen, was sonst nur als zufällige Anhäufung erscheint, wird durch die Annahme einer regulativen Idee möglich (vgl. Idee A: 408; vgl. Kleingeld 1995: 16ff.). Kant wählt damit einen vorsichtigen Ansatz, denn eine regulative Idee ist nicht konstitutiv für das Objekt, sondern leitet an, »wie der empirische Regressus anzustellen sei, um zu dem vollständigen Begriff des Objekts zu gelangen« (KdrV B: 538/A: 519), wie Kant in der *Kritik*

der reinen Vernunft schreibt. Über diesen empirischen Regressus wird es möglich, eine Totalität zu erkennen. Da jedoch diese Totalität nie ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, kann es in diesem Bereich letztlich keine sichere Erkenntnis geben. Insofern bleibt der epistemische Anspruch bescheiden (vgl. Angehrn 2004: 343). Gleichzeitig überschreitet Kant mit seinem Geschichtsentwurf den sicheren Boden der Erkenntnis, wie in vorhergehenden Ausführungen zur *Kritik der reinen Vernunft* dargelegt wurde (vgl. Kapitel 4.2). Dieses Überschreiten entspricht nach Kant einem Bedürfnis der Vernunft nach systematischer Einheit, die nur durch eine regulative Idee befriedigt werden kann. Damit wird die Natur so betrachtet, als ob sie vernünftig wäre und deshalb eine solche Einheit ermöglichen würde (vgl. Kleingeld 1995: 95ff. sowie die Ausführungen dazu in Kapitel 3.2.2).

In Bezug auf die konkrete Umsetzung einer solchen regulativen Idee stellt sich nicht die Frage, ob sie wahr ist oder nicht, vielmehr geht es um das Kriterium der Brauchbarkeit. Diese Diskussion greift Kant im neunten Satz der *Idee* auf. Die Idee, dass die Natur nicht ohne Plan verfährt, ermöglicht einen Leitfaden, um »ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen, wenigstens im großen, als ein System darzustellen.« (Idee A: 408) Diesen Leitfaden konzipiert Kant explizit von einem spezifischen Standpunkt, mit dem er eine bestimmte Absicht verfolgt. Denn Kant entscheidet sich, eine Geschichte mit einem positiven Ende zu erzählen, da er es als vernünftig erachtet, davon auszugehen, dass die Natur eine Zweckmäßigkeit verfolgt (vgl. ebd. A: 401)¹⁹. Zudem glaubt Kant, dass diese Sicht auf die Geschichte »selbst für diese Naturabsicht beförderlich angesehen werden« (ebd. A: 407) muss. Mit dem Standpunkt, von dem aus Kant seinen Geschichtsentwurf vornimmt, ist damit auch das Ziel verbunden, selbst zu jener Entwicklung beitragen zu können, die er für die Geschichte skizziert. Dies macht der im selben Jahr wie die *Idee* veröffentlichte Aufsatz *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) besonders deutlich, da dieser als Aufruf zur (Selbst-)Aufklärung verfasst ist.

Diese Selbstpositionierung und Verortung, die Kant in seiner Geschichtsphilosophie vornimmt, gehen einher mit Selbstaffirmation und dem bereits aufgezeigten Othering, die eng aneinander gekoppelt werden. Dies wird auch anhand der Konzipierung des gewählten Leitfadens deutlich: Der Ausgangspunkt der allgemeinen Geschichte reicht zurück auf die griechische Geschichte. Dort beginnt eine Linearität, die durch die Staatengeschichte anderer Völker episodisch ergänzt wird: »[S]o wird man einen regelmäßigen Gang der Verbesserung der Staatsverfassung in unserem Weltteile (der wahrscheinlicher Weise allen anderen dereinst Gesetzte geben wird) entdecken.« (Ebd.) Daraus lässt sich ohne weiteren Übergang »die Idee einer Weltgeschichte, die gewissermaßen einen Leitfaden a priori hat« (Idee A: 410), postulieren. Kant wiederholt hier einen Punkt, der sich bereits

19 Diesen Aspekt diskutiert Kant zudem ausführlicher im Abschnitt zum Völkerrecht in *Über den Gemeinspruch* (A: 270ff.).

in den *Beobachtungen* wie auch in den Schriften zur Rassentheorie aufzeigen liess: Der epistemologische Ausgangspunkt ist in Europa verortet, wo sich die richtige Entwicklung, die relevante Vermischung von Vernunft und Natur findet. Andere Nationen erhalten demgegenüber einen Status der theoretischen Irrelevanz. Besonders deutlich wird dies in einer Fussnote, in der Kant davon ausgeht, dass bestimmte Völker noch gar nicht in die Zeit eingetreten seien (vgl. ebd. A: 408). Das jüdische Volk beispielsweise sei in die Geschichte eingetreten und Kant könne den Moment des Eintritts auch benennen, lässt aber offen, wer zeitgenössisch noch nicht im geschichtlichen Bereich angekommen sei. In Bezug auf aussereuropäische Völker lässt sich des Weiteren eine Spannung zur Idee des Fortschritts als Antagonismus verzeichnen. Denn während in Europa die Existenz unterschiedlicher Gemeinschaften den Prozess der Aufklärung in Gang setzt, wird für den Rest der Welt ein anderer Entwicklungsanstoss vorgesehen: Europa wird seine Errungenschaften verbreiten und anderen die Gesetze vorschreiben. Wie Serequeberhan (1998) betont, müsse nach Kant die Aufklärung und Zivilisierung der Nicht-Europäer_innen von aussen kommen und könne nicht über den inneren Vorgang der ungeselligen Geselligkeit erreicht werden (vgl. ebd.: 151f.). Damit enthüllt sich eine grosse Kluft zwischen dem Anspruch, eine allgemeine Geschichte der Menschheit schreiben zu wollen, und der tatsächlichen Verortung und auch Begrenzung der Geschichte in Europa.

Diese Passage enthüllt damit nicht nur eine eurozentristische, sondern durchaus auch eine kolonialistische Logik. Damit verbunden wird deutlich, dass sich Kants geschichtsphilosophisches Interesse nicht so sehr darauf richtet, über die Möglichkeiten eines friedvollen Zusammenlebens unterschiedlich organisierter Gesellschaften zu reflektieren, sondern er propagiert eine Form als einzig vernünftige und damit ideale Ausgestaltung des gesellschaftlichen Zusammenseins: die bürgerliche Verfassung. Inwiefern dieser Leitfaden darüber hinaus auch im Christentum verankert ist, veranschaulicht *Mutmasslicher Anfang*. Diese spätere Schrift ist eine polemische Entgegnung auf Herders *Ideen* und enthält eine Portion Satire. Der Bezug auf die Genesis ist ein metaphorischer, wie Muthu (2004: 126) herausstreicht. Diese biblische Erzählung liefert in diesem Aufsatz den Leitfaden, anhand dessen Kant die einzelnen Schritte des ersten Menschenpaares skizziert. Damit beweist Kant, wie gut sich gerade dieser Leitfaden dafür eignet, die Entwicklung der Menschheit von ihren vermeintlichen Anfängen ausgehend aufzuzeigen. Zugleich ist es wichtig zu sehen, inwiefern Kant seine geschichtliche Perspektive auch in kritischer Absicht anwendet. In Bezug auf die eigene Kultur stellt er fest:

»Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft kultiviert. Wir sind zivilisiert, bis zum Überlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber, uns für schon moralisiert zu halten, daran fehlt noch sehr viel.« (Idee A:

402) Und kurz darauf: »So lange aber Staaten alle ihre Kräfte auf ihre eiteln und gewaltsamen Erweiterungsabsichten verwenden, und so die langsame Bemühung der inneren Bildung der Denkart ihrer Bürger unaufhörlich hemmen, ihnen selbst auch alle Unterstützung in dieser Absicht entziehen, ist nicht von dieser Art zu erwarten; weil dazu eine lange innere Bearbeitung jedes gemeinen Wesens zur Bildung seiner Bürger erfordert wird.« (Ebd. A: 403)

Kant spricht an dieser Stelle nach wie vor von einem Wir, das in Europa verortet sei. Dieses hehre Ziel der vollständigen moralischen Entwicklung scheint dieser Teil der Welt nur dem äusseren Anschein nach zu vollziehen. Auf der innerlichen und damit moralischen Ebene attestiert Kant seinen Zeitgenoss_innen kein gutes Zeugnis. In dieser an Rousseau angelehnten Selbstkritik verbinden sich zwei Elemente: Einerseits wendet sich das Bild der *über*kultivierten Gesellschaft gegen den Adel, gegen den sich die bürgerliche Gesellschaft abgrenzt. Andererseits verortet sich diese Kritik über das Wir auch in einem kolonialen Rahmen, in dem der »zwecklose Zustand der Wilden« (ebd. A: 401) den Anfangspunkt jeglicher Entwicklung bezeichnet und damit noch nicht einmal den Anschein der Kultiviertheit besitzt. Kant kritisiert hier zwar das europäische koloniale Unternehmen – dies jedoch nicht etwa durch den Hinweis auf den Schaden anderer Menschen und die Ausnutzung fremder Ressourcen, sondern indem er auf die Verschwendung der eigenen Kräfte aufmerksam macht, die er lieber in der Bildung der Denkart der Bürger_innen gesehen hätte. Der Fokus liegt damit auf der eigenen Gesellschaft und Kant konstatiert das Problem oder gar Unrecht nicht im Übergriff auf eine andere Gemeinschaft.

4.8 Fazit

In der Geschichtsphilosophie wird die teleologische Perspektive, die Kant in seinen Aufsätzen zu den ›Menschenrassen‹ eingeführt hat, weiter erprobt. Für den Bereich der Geschichte ist jedoch spezifisch, dass durch diesen teleologischen Zugang eine Verbindung zwischen einer naturtheoretischen und einer moralphilosophischen Perspektive hergestellt werden kann. In dieser Verbindung lässt sich ein grundlegendes Othering feststellen. Denn die Erkenntnis der Kultur, die gerade im Zwischenbereich von Natur und Freiheit verortet wird, wird mit einer klaren Zielvorstellung verbunden, also mit einem angenommenen Endpunkt des historischen Fortschritts. Diese Zielvorstellung wirkt sich darauf aus, welche Aspekte des menschlichen Handelns als Handlungen gesehen werden, die aus Freiheit heraus realisiert werden – und welche Akte als durch die Natur verursacht betrachtet werden müssen. Deutlich wird dies anhand der Vorstellung eines historischen Ablaufs. Kant nimmt eine Entwicklung an, die mit der Rohheit startet und zur Kultiviertheit

oder gar Überkultiviertheit führt. Mit diesen Stadien geht ein Übergang von Handlungen, die als Akte der Natur gesehen werden, hin zu Handlungen, die aus Freiheit vorgenommen werden, einher. Deutlich wird dies anhand der Geschlechterverhältnisse: Alternative Ausgestaltungen des Geschlechterverhältnisses, die nicht dem modernen europäischen Modell entsprechen, können in diesem Modell nur als naturhaft eingestuft werden und landen damit auf einer anderen, niedrigeren Stufe des Entwicklungsschemas. Damit wird das Entwicklungsschema nicht nur als historische Entwicklung verstanden, auch zeitgenössische Handlungen werden anhand dieses Fortschrittsschemas unterschiedlich temporalisiert.

Zudem verwischt die Darstellung kultureller Differenzen zwischen Menschen als hierarchiefreies Miteinander, dass Kant verschiedene Arten von Differenzen aufführt, die verschiedene Funktionen einnehmen. Einerseits ist die Differenz zwischen Hirt_en und Ackerbauer_n zentral für die Entfaltung der historischen Dynamik – doch auch hier findet sich eine klare Hierarchisierung, da der Fokus auf den Ackerbauer_n liegt. Andererseits spielt die Differenz zwischen Europa und dem ›Rest‹ eine nicht-funktionale Rolle, da sich hier keine antagonistische Spannung entfaltet. Das Streben nach Aufklärung und der Beitrag der Natur zur Verwirklichung der menschlichen Potenziale bleiben so letztlich einem geografisch beschränkten Raum vorbehalten.

Zugleich lässt sich eine Verschränkung von kultureller Selbstkritik und kolonialer Logik feststellen. Während Passagen aus *Idee* durchaus als Argumentation für die Positionierung Kants als Imperialismuskritiker herangezogen werden können, verfehlt diese Einordnung dennoch das komplexere Bild. Denn einerseits gilt es, danach zu fragen, wie genau die Kritik geübt wird: Welche Anliegen geraten in den Blick? Worin wird ein Problem konstatiert, wenn es um eine Kritik am europäischen kolonialen Unternehmen geht? Andererseits wird mit dem alleinigen Fokus auf diese Passage der grundlegendere eurozentristische Ausgangspunkt übersehen. Denn während die materielle Expansion ansatzweise kritisiert wird, findet keine angemessene Kritik auf der epistemischen Ebene statt. Im Gegenteil enthüllt sich bei näherer Betrachtung die Verortung in Europa als Begrenzung, der als allgemeine Geschichte verstandene Entwurf als lokale Theorie, die jedoch mit einem globalen Anspruch auftritt.

Wenn also Kant in seinen geschichtsphilosophischen Entwürfen Lebensstile im Blick hat und die Einteilung der Menschen in ›Rassen‹ nicht aufgreift, kann daraus nicht geschlussfolgert werden, dass eine anti-biologistische Differenz die Grundlage für eine imperialismuskritische Haltung anzeigt. Dies impliziert einerseits, dass zwischen Kants Begriff der ›Menschenrasse‹ und der Gattung Mensch, die in der Geschichtsphilosophie im Zentrum steht, eine klare Abgrenzung bestehen würde. Zum anderen impliziert dies, dass problematische Aspekte ausschliesslich in der Biologisierung bestehen und der Fokus auf kulturelle Differenzen eine kritische Haltung Kants nahelegen würde. Demgegenüber habe ich aufgezeigt, dass sich die

Geschichtsphilosophie als verschobene Fortsetzung der Rassentheorien lesen lässt – was nicht zuletzt an den Begriffen ›Keime‹ und ›Anlagen‹ deutlich wird, die Kant aufgreift und anwendet. So nimmt Kant auch in der Geschichtsphilosophie über die den Menschen zugeschriebene ›Anlage‹ eine Potenzialität zur Entwicklung an. Diese Entwicklung muss, um vernünftig zu sein, begrenzt und auf ein Ziel hin ausgerichtet sein. Für die Geschichtsphilosophie ist jedoch zentral, dass es in dieser Vorstellung nur einen Zielpunkt geben kann, der über bestimmte Entitäten – autonome Staaten und Subjekte – erreicht werden kann. Auf beiden Ebenen findet ein Prozess statt, der von der Natur angestossen wird, aber letztlich auf das aktive Gestalten der Natur²⁰ zielt: Unmittelbare Antriebe sollen aktiv geformt werden, das Objekt soll entzogen und damit das sexuelle Begehren verlängert werden. Damit zielt die Entwicklung der Menschheit weniger auf die Überwindung der Natur als auf deren vernünftige Gestaltung. Insofern stimmt die Bemerkung von Pauen (2001), es gebe kein Hindernis der Unnatürlichkeit, das eine neue, bürgerliche Ordnung unrealistisch machen würde (vgl. ebd.: 40). Da es nach Kant jedoch nur eine Vernunft gibt, kann es auch nur eine Gestaltung geben, die als vernünftige zu deklarieren ist.

Sucht man in der Vergangenheit Alternativen zu einem substantialistischen Geschichtsentwurf, kann man bei Kant durchaus fündig werden. Sein Ansatz verdeutlicht, dass Geschichte als Rahmen unseres Selbstverständnisses erscheint, den wir weder übersteigen noch unterlaufen können (vgl. Angehrn 2004: 348). Auch scheint mir die Verbindung von Selbst- und Weltreflexion unabdingbar zu sein, um von einer universalistischen Konzeption wegzukommen, deren Bezugspunkt im Universum liegt (vgl. Arendt 2001: 329ff.). Doch diese Momente allein reichen noch nicht, denn darüber hinaus stellt sich die Frage, wie ein dekolonialer Geschichtsansatz aussehen müsste. In Bezug auf Kant wäre zu klären, ob eine regulative Idee, welche eine Systematisierung der Geschehnisse erlaubt, offen genug sein kann, um nicht nur eine Art von gelebter Freiheit normativ festzusetzen. Zudem stellt sich die Frage, ob sich diese Idee entkoppeln lässt von der Annahme von ›Keimen‹ und ›Anlagen‹, deren Entfaltung die Geschichte ausmacht. Und wenn es heute erst recht eine globale Perspektive braucht, um Krieg, Terror und Frieden, Welternährung, globale Gerechtigkeit, Klimaschutz etc. regulieren zu können (vgl. Angehrn 2004: 349), gilt es kritisch zu prüfen, ob das von Kant formulierte Ideal der kosmopolitischen Ordnung tatsächlich geeignet ist, post_koloniale Verhältnisse adäquat aufzugreifen.

Während mit der Geschichtsphilosophie und den Rassentheorien zwei Arten der Anwendung des teleologischen Denkens analysiert wurden, steht in den folgenden zwei Kapiteln mit der *Kritik der Urteilskraft* eine Schrift im Zentrum, die

20 Insofern ist die Bedeutung von Kultur, wie sie Kleingeld (1995) herleitet, sehr aussagekräftig (vgl. dazu auch Kapitel 4.5).

die grundlegende Berechtigung und Begrenzung dieses Denkens diskutiert. In den Ausführungen zu *Kritik der ästhetischen Urteilstkraft* zeichnet sich eine andere Form des kritischen Denkens ab, das sich besser eignet, eine kritische Philosophie in post_kolonialen Verhältnissen zu artikulieren, wie ich im folgenden Kapitel argumentieren werde.

5 Die Kunst des kritischen Denkens: *Kritik der ästhetischen Urteilskraft*

Mit der *Kritik der Urteilskraft* wird deutlich, dass sich das teleologische Denken nicht nur auf bestimmte Gegenstandsbereiche wie jene der Rassentheorien oder der Geschichtsphilosophie beschränkt. Vielmehr wird in der Darlegung, Begründung und Diskussion der dritten *Kritik* klar, dass das teleologische Denken grundsätzlich eine vermittelnde Rolle zwischen der Vernunft und dem Verstand einnimmt. Dieses vermittelnde Moment des teleologischen Denkens wurde bereits in den Rassentheorien deutlich, wie ich in Kapitel 3 durch den Rückgriff auf Passagen aus der *Kritik der reinen Vernunft* herausgearbeitet habe. Dabei stand das Thema der transzendentalen Zeit im Fokus: Kant legt dar, dass einerseits eine potenziell unendliche Reihe an Bedingtem und Bedingendem für die empirische Untersuchung angenommen werden muss, sodass immer weiter empirisch geforscht werden kann und soll. Andererseits führt er den *focus imaginarius* ein, einen imaginären Bezugspunkt, der die Möglichkeit eröffnet, die endlose Reihe von Bedingtem und Bedingendem dennoch als abgeschlossen zu denken. Durch diesen imaginären Fokus ergibt sich ein anderer Blick auf das empirische Material, da nun von einem Anfangspunkt und einem Zielpunkt ausgegangen wird und die Elemente in Bezug auf eine Einheit gesetzt werden können. In Kapitel 4 stand ein weiterer Aspekt der Verbindung von Natur und Vernunft im Vordergrund: In Bezug auf die Geschichtsphilosophie kann das Handeln von Menschen einerseits als Teil der kausalen Naturkette gelesen werden, sodass das Handeln der Menschen als Phaenomenon erscheint. Andererseits setzt Kant dieser Perspektive die Annahme dazu, dass Menschen aus Freiheit handeln können, also auch als Noumenon zu betrachten sind. Wie ich im vorhergehenden Kapitel aufgezeigt habe, formuliert die Geschichtsphilosophie somit einen Übergang zwischen diesen beiden Perspektiven auf den Menschen.

Das teleologische Denken eröffnet somit ein Denken, das jene Grenzsetzung zwischen Phaenomenon und Noumenon, die für die *Kritik der reinen Vernunft* fundamental war, nach wie vor respektiert. Dennoch liefert das teleologische Denken eine nach Kant legitime Weise, wie diese Grenze überschritten werden kann. Im vorliegenden Kapitel wird nun weiter verdeutlicht, welches Verständnis von Kritik mit diesem Denken verbunden ist. Diese Reflexion umfasst nicht nur den ersten

Teil der *Kritik der Urteilskraft*, also die *Kritik der ästhetischen Urteilskraft*, sondern auch die *Kritik der teleologischen Urteilskraft*, die im folgenden Kapitel behandelt wird. Aus diesem Grund wird in diesem Kapitel ein Bogen eröffnet, der erst im folgenden Kapitel seinen Abschluss findet.

Die *Kritik der Urteilskraft* ist in zwei sehr unterschiedliche Gegenstandsbereiche aufgeteilt. Im vorliegenden Kapitel geht es um die ästhetische Dimension. Um die Fragestellung nach der Verbindung von Kritik, Selbstaffirmation und Othering herzuleiten, soll in einem ersten Schritt die Kontextualisierung des ästhetischen Diskurses im kolonialen 18. Jahrhundert sowie eine kurze Darstellung der feministischen Rezeption der *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* erfolgen.

5.1 Post_koloniale und feministische Kontextualisierung

Inwiefern die Ästhetik als Geschmackskultur im 18. Jahrhundert mit dem Sklavenhandel und der Sklaverei in Verbindung steht, zeigt die Studie von Simon Gikandi (2011) auf. Die Kultur des Geschmacks, die insbesondere in England eine neuartig weite Verbreitung fand, bringt er in Verbindung mit ihrer materiellen Basis, also dem Handel mit kolonialen Gütern und kolonisierten Menschen. Obwohl (ehemalige) Sklav_innen in dieser Kultur des Geschmacks nicht mitgemeint sind, war es ihnen dennoch möglich, eine eigene Ästhetik zu entwickeln. Diese musste sich jedoch als Gegenästhetik entwickeln, die einen anderen Umgang mit den aufgezogenen Ausdrucksmöglichkeiten auslotet. Durch Operationen des Verdrehens, Negierens oder Invertierens konnte Raum geschaffen werden, um sich selbst und die verlorene Kultur zum Ausdruck zu bringen. Kunstwerke standen so nicht für ein Erleben des Schönen, sondern galten vielmehr als Überbleibsel einer verlorenen Kultur. Das Fragmentarische und Unvollständige bot die Möglichkeit, die Erfahrung der Gefangenschaft und Verschleppung als Gleichzeitigkeit von Anwesenheit und Abwesenheit in Zeit und Raum zu fassen (vgl. ebd.: 233ff.).

Gikandi geht in seiner eindrücklichen Studie davon aus, dass es in der modernen europäischen Ästhetik und ästhetischen Theorie eine »series of omissions, repressions, and conceptual failures« (ebd.: 25) gibt, wenn es um die Sklaverei und den Sklavenhandel geht. Im Gegensatz zu früheren Gemälden wie jenen von Harmenszoon van Rijn Rembrandt (1661) oder Albert Eckhout (1643) verschwinden Afrikaner_innen und Sklav_innen sukzessive aus den Darstellungen und die Sklaverei erscheint in der Moderne zunehmend als Anachronismus. Die Moderne, welche die Überlegenheit des freien und selbstreflexiven Subjekts feiert, findet für die in Gefangenschaft gehaltenen Körper keine Beachtung mehr:

»That the mass of African slaves who drove the European economies of the time were not free was not a matter that bothered Kant or his British interlocutors,

such as David Hume, because the black was excluded from the domain of modern reason, aesthetic judgment, and the culture of taste.« (Ebd.: 5)

Wie George Boulukos (2012) in seiner Rezension im foucaultschen Vokabular zu-spitzt, geht Gikandi hauptsächlich von einer Repressionshypothese aus, die unterstellt, dass der ästhetische Mainstream von den kolonialen Ereignissen weitgehend unberührt blieb. Im Folgenden möchte ich aufzeigen, dass sich die ästhetische Theorie durchaus als Feld verstehen lässt, das nicht nur durch Auslassungen, sondern auch durch das Thematisieren kolonialer Aspekte zu einer kolonialen modernen Episteme beigetragen hat. So finden sich in der *ästhetischen Urteilskraft* Kants durchaus Bemerkungen zu anderen Kulturen, ›Wilden‹ oder auch zum ›schönen Geschlecht‹. In welcher Art und Weise nicht-europäische Menschen thematisiert werden und welche Effekte das Aufscheinen und Verschwinden dieser Figuren für die kantische ästhetische Theorie produziert, soll in Bezug auf die *ästhetische Urteilskraft* ausgelotet werden.

Aus feministischer Sicht wird die *Kritik der Urteilskraft* sehr unterschiedlich interpretiert. Jane Kneller (1997) erkennt hier eine grundlegende Revision des moralischen Superhelden, den Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* und vor allem in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* durch das Konzept der Autonomie aufgebaut hat. In der *Kritik der Urteilskraft* entwickelt er demgegenüber eine eher relationale Perspektive, da er in dieser Schrift reflexive Urteile intrinsisch damit verbindet, dass Menschen in einer Gemeinschaft leben. Sich ein Urteil zu bilden bedeutet, mit anderen Menschen im Austausch zu stehen. Auch Marcia Moen (1997) argumentiert, die *Kritik der Urteilskraft* halte mehrere Anknüpfungspunkte für feministische Philosoph_innen bereit: So gehe es nicht um das isolierte Ego oder Subjekt, stattdessen werde das Gefühl der Verbundenheit wertgeschätzt. Darin erhalte die Körperlichkeit eine weitergehende Bedeutung und es finde eine Rekonstruktion narrativer Komplexität statt (vgl. ebd.: 214). Diesen eher positiven Einschätzungen gegenüber weist Cornelia Klinger (1997) auf den geschlechtsspezifischen Subtext hin, den sie mit Verweis auf die *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) herausarbeitet. Diese geschlechtliche Dimension wird besonders deutlich in Jean-François Lyotards Auseinandersetzung mit dem kantischen Erhabenen. Darin vermutet Klinger eine Kontinuität eines geschlechtlich konnotierten, binär-hierarchischen Denkens von der Moderne hin zur Postmoderne.

Kim Hall (1997: 257ff.) fügt der feministischen Lektüre eine post_koloniale Perspektive hinzu und setzt den kantischen Text in Beziehung zu den Schriften von Columbus und Cortés. Alle drei verortet sie in einem gemeinsamen ideologischen Raum. Sie argumentiert, das für die *Kritik der Urteilskraft* zentrale Konzept des *Sensus communis*, durch welches das ästhetische Urteil an die menschliche Gemeinschaft geknüpft wird, beruhe auf Gewalt, da Kant darin eine Vorherrschaft des Mannes/Menschen über die Natur legitimiere. In Bezug auf Frauen verdeutlicht

sie, europäische Frauen würden eine abgewertete und untergeordnete Position einnehmen und nicht als urteilende Subjekte, sondern lediglich als beurteilte Objekte adressiert werden. Nicht-europäische Frauen würden gar keine Erwähnung in der dritten *Kritik* finden. Hall fragt sich, ob Kant karibische und irokesische Frauen nicht als ›richtige‹ Frauen gesehen habe und vergleicht dies mit der Mentalität sklavenhaltender Männer, die ihre eigenen Frauen auf ein Podest hoben, den schwarzen Frauen jedoch absprachen, richtige Frauen zu sein.

Damit zeichnet sich in der post_kolonialen und feministischen Rezeption ein grundlegend ambivalentes Bild. Die folgende Auseinandersetzung mit der *Kritik der Urteilkraft* verortet sich in diesen Ambivalenzen und will sie weiter ausloten. Damit ergeben sich zwei unterschiedliche Fragerichtungen: Einerseits soll wie bereits in den vorhergehenden Kapiteln untersucht werden, welche Ausschlüsse und Abwertungen sich in der *ästhetischen Urteilkraft* verzeichnen lassen und welche Art von Selbstaffirmation damit verbunden ist. Andererseits stellt sich die Frage, ob Kant den Sensus communis, den er als »erweiterte Denkungsart« (KdU B:158/A:159) versteht, so formuliert, dass dieses Konzept für eine post_koloniale und feministische Kritik anschlussfähig ist. Da jedoch diese erweiterte Denkart an die Gemeinschaft der Menschen gebunden ist, stellt sich die Frage, welche Art von Gemeinschaft und menschlicher Pluralität mit diesem kantischen Konzept verbunden wird. In der kritischen Diskussion des Sensus communis werde ich argumentieren, dass sich erst an dieses Konzept positiv anknüpfen lässt, wenn die koloniale und rassistische Einteilung der Menschen (die ebenfalls durch die Urteilkraft begründet wird) durch dieses Konzept unterlaufen wird. Zunächst muss jedoch geklärt werden, welches Verständnis von Kritik Kant mit der Urteilkraft verbindet, da es das Fundament für die ästhetische und auch teleologische Urteilkraft bildet.

5.2 Der Abschluss der Kritik und innere Kohärenz

Den Anspruch, den Kant in seiner *Kritik der Urteilkraft* verfolgt, ist kein geringer: Er will zwei Perspektiven, die in der *Kritik der reinen Vernunft* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* formuliert wurden, miteinander in Verbindung bringen. Der Mensch – als Teil der Natur den mechanischen Gesetzen unterworfen – soll mit dem Menschen als vernünftiges Wesen, das sich selbst Gesetze geben kann, also autonom ist, zusammengedacht werden. Während für die *Kritik der reinen Vernunft* die Trennung des Noumenon vom Phaenomenon die Grundlage der Kritik war, so stellt sich in der *Kritik der Urteilkraft* nun die Frage, wie das Noumenon und das Phaenomenon wieder in Verbindung gebracht werden können. Die Verbindung, die Kant sucht, soll nicht nur ein äusseres Zusammenfügen zweier eigenständiger Teile sein, sondern eine innere Vermittlung herstellen, sodass ein geschlossenes System daraus resultiert. Eine solche Vermittlung kann nicht dadurch erreicht

werden, dass ein neuer, eigenständiger Teil hinzugefügt wird – dadurch würde lediglich ein Aggregat entstehen, durch das sich die kritische Philosophie weniger bündeln als vielmehr weiter ausweiten würde.

Damit ist auch schon gesagt, dass die Urteilskraft als vermittelnde Instanz also keinen eigenständigen Bereich (eine Dogmatik) beanspruchen kann. Sie muss dennoch ein spezifisches Erkenntnisvermögen aufweisen, das auf einem der Urteilskraft eigenen Prinzip aufbaut und nicht von den beiden anderen Kritiken stammt. Die *Kritik der Urteilskraft* verfolgt dadurch nicht nur den umfassenden Anspruch, die kritische Philosophie als eine in sich geschlossene Philosophie zu bündeln, sondern nimmt zugleich einen prekären Status ein: Sie muss zwischen zwei Bereichen vermitteln können und darf keinen weiteren eröffnen. Sie muss ein Prinzip ausfindig machen, das unabhängig von den beiden ersten *Kritiken* entwickelt wird, aber auf dessen Grundlage diese Vermittlung möglich werden soll. Ist diese Vermittlung erfolgreich, so vermag sie das kritische Geschäft zu Ende zu bringen (vgl. KdU B: X/A: X). In diesem Sinn kann sie als reinster Akt des kritischen Denkens gelesen werden. Sie kann keine Dogmatik ausbilden und ist nur zur Kritik fähig (vgl. KdU H: 54, vgl. dazu auch Lyotard 1993: 16). Dies macht bereits der Titel der Schrift deutlich. Der Begriff Urteilskraft bezeichnet gerade das Vermögen, etwas kritisch zu beurteilen und damit vor den Gerichtshof der Vernunft zu bringen – um an die in der *Kritik der reinen Vernunft* massgebliche Metapher zu erinnern.

Da es um eine Kritik an und von dieser Urteilskraft geht, kann dieses Buch auch als Selbstreflexion der kritischen Philosophie Kants gelesen werden (vgl. Spivak 1999: 24f.). Umgekehrt lässt sich aber auch sagen, dass es erst mit dem der *Kritik der Urteilskraft* eigenen Prinzip möglich wird, so etwas wie »die kritische Philosophie« in den Blick zu bekommen und als geschlossenes Ganzes zu denken. Kant reflektiert hier also über seine Philosophie und versucht damit zugleich, diese Philosophie als System herzustellen. Der Text problematisiert damit seine eigene Performanz (vgl. Spivak 1999: 24f.). Gelingt dieser Abschluss, beendet Kant damit gleichzeitig das kritische Geschäft. Wenn es also die *Kritik der Urteilskraft* schafft, diesen Anspruch tatsächlich zu erfüllen, dann ist sie zugleich die unkritischste Schrift: Der Abschluss der kritischen Philosophie nimmt keine erneute Selbsteingrenzung vor, da sich dadurch ein neuer Aussenbereich ergeben und sich das Problem der Vermittlung nur verschieben würde. Somit kann ein Abschluss nur dann gelingen, wenn keine Aussengrenze der kritischen Philosophie mehr besteht. Jegliche legitime Sichtweise muss damit auf dieser kritischen Philosophie basieren, eine legitime und vernünftige extrinsische Kritik ist nicht mehr denkbar.

Es wird jedoch (bspw. von Peter Fenves) stark bezweifelt, dass es Kant gelungen ist, diesem Anspruch gerecht zu werden. Dies manifestiert sich nicht zuletzt in der internen Gliederung der *Kritik der Urteilskraft* und deren Zusammenhalt. Das Systeminteresse, das Kant darin verfolgt, ist gekoppelt an unterschiedliche Gegenstände, die abgehandelt werden: Der erste Teil widmet sich einer Theorie der Äs-

thetik, der zweite Teil einer Theorie der organisierten Natur. In beiden Bereichen gilt es, jeweils genauer zu untersuchen, wie eine Verbindung des Noumenon mit dem Phaenomenon skizziert wird. Es liegt aber darüber hinaus auch nicht auf der Hand, wie die beiden Gegenstandsbereiche zusammengehen und ob die *Kritik der Urteilstkraft* damit ein in sich kohärentes Buch bildet. Peter Fenves (2010) vermutet, dass diese *Kritik* keine interne Kohärenz aufweist, sondern vielmehr in zwei Teile zerfällt und damit das kritische Geschäft nicht abgeschlossen wird. Hannah Arendt (2015) sieht demgegenüber durchaus Verbindungen zwischen den beiden Teilen, auch wenn sie diese als schwache Fäden bezeichnet. Indem Arendt diese verbindenden Fäden benennt, macht sie deutlich, worin sie das Charakteristische der gesamten Schrift sieht. Aus ihrer Darstellung wird deutlich, dass jene Themen, die zu Beginn dieses Kapitels aus feministischer Sicht als interessant eingestuft wurden, das Charakteristische dieser *Kritik* ausmachen und sich damit im Zentrum der Schrift befinden: Sie betont, die *Kritik der Urteilstkraft* behandle im Gegensatz zu den beiden anderen *Kritiken* die Menschen nicht im Singular, sondern im Plural. Dies betrifft auch das Denken an sich, da es laut Kant nur im Austausch mit anderen möglich sei.

Pointiert findet sich dies im Konzept des *Sensus communis*, dem ich im Folgenden genauer nachgehen werde. Die Menschen werden jedoch auch im zweiten Teil der *Kritik der Urteilstkraft* im Plural betrachtet, und zwar insofern sie als Teil der Gattung Mensch erfasst werden. Ein anderes Charakteristikum, das mit diesem ersten verbundenen ist, liegt nach Arendt darin, dass es in der *Kritik der Urteilstkraft* nicht um Gesetze gehe, die für alle Wesen, die Vernunft haben, Geltung beanspruchen. Der Anspruch sei im Gegensatz zu den beiden vorhergehenden *Kritiken* bescheidener: Die Gültigkeit dieser Kritik beziehe sich lediglich auf die menschlichen Wesen auf der Erde, die also sowohl vernünftig denken können, als auch mit ihrem Körper Teil der Natur sind (vgl. Arendt 2015: 25). Eine universale Gültigkeit sei primär daran gebunden, dass eine konkrete sinnliche Erfahrung mit einem Begriff verbunden werde. Die reflektierende Urteilstkraft befasse sich jedoch mit jenem Besonderen, zu dem der Begriff nicht einfach gegeben sei. Das Urteil, ob etwas als schön oder erhaben zu kennzeichnen ist, sei kein logischer Schluss oder eine einfache Anwendung einer Regel (vgl. ebd.: 26). Den reflektierenden Urteilen haftet dadurch immer eine gewisse Zufälligkeit und Prekarität an.

5.2.1 Von der Nutzbarmachung des Meeres: Kritik reconsidered

Das Prinzip, das eine Vermittlung herstellen und damit die kritische Philosophie in ein System bringen soll, lokalisiert Kant in der Zweckmässigkeit. Sowohl die geschichtsphilosophischen Schriften wie auch die Reflexionen zu den ›Menschenrassen‹ können deshalb in eine Linie mit der *Kritik der Urteilstkraft* gesetzt und als vorbereitende Schriften angesehen werden, oder umgekehrt, die *Kritik* kann als kritische

Reflexion der Grundlagen für die Ermöglichung einer Theorie der ›Menschenrasen‹ und der Geschichtsphilosophie eingeordnet werden. Zudem greift Kant im ersten Teil die Überlegungen zum Schönen und Erhabenen auf, die er in seinen vorkritischen *Beobachtungen* mit Geschlechtercharakterisierungen verbunden hat.

Höffe (2008b: 11) hält fest, dass die *Kritik der Urteilskraft* mit einer Theorie der Ästhetik und einer Theorie des Lebendigen zwei Bereiche erfasst, die »weder im Sinne der ersten noch der zweiten Kritik theoriefähig« (ebd.) sind. Während das Anliegen der ersten *Kritik* darin bestand, die Grenzen des Verstandes aufzuzeigen, geht es in der letzten *Kritik* darum, herauszufinden, inwiefern diese Grenze überschritten werden kann:

»Die Geschmackskritik aber, welche sonst nur zur Verbesserung oder Befestigung des Geschmacks selbst gebraucht wird, eröffnet, wenn man sie in transzendentaler Absicht behandelt, dadurch, daß sie eine Lücke im System unserer Erkenntnisvermögen ausfüllt, eine auffallende und wie mich dünkt viel verheißende Aussicht in ein vollständiges System aller Gemütskräfte, so fern sie in ihrer Bestimmung nicht allein aufs Sinnliche, sondern auch aufs Übersinnliche bezogen sind, ohne doch die Grenzsteine zu verrücken, welche eine unnachsichtliche Kritik dem letzteren Gebrauche derselben gelegt hat.« (KdU H: 58)

Kant geht hier also im Gegensatz zur *Kritik der reinen Vernunft* davon aus, dass es möglich ist, das Übersinnliche miteinzubeziehen, ohne dass dies mit sich bringen würde, dass die vorhergehenden Überlegungen zu Kritik revidiert werden müssen. Dennoch lässt sich eine Revision der Metapher verzeichnen: In der *Kritik der reinen Vernunft* bildet die Insel die massgebliche Metapher, die das Unternehmen der Kritik verdeutlicht. Die Insel ist das »Land der Wahrheit« (KdrV B: 294/A: 235), hier trifft der Begriff auf die Anschauung und die Stelle jedes Dings kann bestimmt werden. Umgeben ist die Insel von einem stürmischen Ozean, dem Bereich des Noumenon, auf dem Seefahrer orientierungslos herumirren, verflochten in Abenteuer, die sie nicht aufgeben, aber auch nicht zu Ende bringen können (vgl. ebd. B: 294f./A: 235f.). Das Landstück im Ozean ist durch den definierten Umfang und die gezogene Grenze klar umrissen und bezeichnet das, was man wissen kann (das Phaenomenon) im Gegensatz zu dem, was man nicht wissen kann und was das Ding an sich, das Noumenon, betrifft. Die Insel kennzeichnet damit Kritik als zentrisches Denken und den Bereich des Noumenon als jenen Bereich, in dem keine Erkenntnis möglich ist: Der Ozean ist Anschauung ohne Begriffe oder Begriff ohne Anschauung (vgl. Kapitel 3.2.2).

In der Einleitung der *Kritik der Urteilskraft* schildert Kant erneut sein kritisches Unternehmen in einer ähnlichen Terminologie. Allerdings fällt nun der Gegensatz von Insel und Meer weg. Stattdessen differenziert er zwischen Feld, Boden und Gebiet:

»Begriffe, sofern sie auf Gegenstände bezogen werden, unangesehen, ob ein Erkenntnis derselben möglich sei oder nicht, haben ihr Feld, welches bloß nach dem Verhältnisse, das ihr Objekt zu unserem Erkenntnisvermögen überhaupt hat, bestimmt wird. – Der Teil dieses Feldes, worin für uns Erkenntnis möglich ist, ist ein Boden (territorium) für diese Begriffe und das dazu erforderliche Erkenntnisvermögen. Der Teil des Bodens, worauf diese gesetzgebend sind, ist das Gebiet (ditio) dieser Begriffe, und der ihnen zustehenden Erkenntnisvermögen.« (KdU B: XVI/A: XVI)

Das Feld benennt den Ort, an dem Begriffe auf Gegenstände bezogen werden. Das ist eine vorsichtige Formulierung, da eine Erkenntnis durch die Anwendung von Begriffen auf Gegenstände der Erfahrung nicht unbedingt gegeben sein muss. Jener Bereich, in dem eine solche Erkenntnis möglich ist und der damit den Bereich der theoretischen Philosophie fasst, beschreibt Kant als Boden. Das Gebiet hingegen bestimmt sich dadurch, dass hier Begriffe gesetzgebend sind. Dies kennzeichnet den Bereich der praktischen Vernunft. Mit diesem Bild soll deutlich werden, dass das Erkenntnisvermögen zwar aus zwei Stämmen mit eigenen Gesetzen besteht, sie sich aber dennoch in einem gemeinsamen Feld befinden.

Die Insel in der *Kritik der reinen Vernunft* hat es Kant ermöglicht, eine Abgrenzung des Noumenons vom Phaenomenon vorzunehmen und damit seine kritische Philosophie zu begründen. Die scharfe Abgrenzung, die Trennung zweier Elemente – Land und Wasser –, weicht in der *Kritik der Urteilskraft* unterschiedlichen Arten von Land. Das deutlich zentrische Insel-Denken wird komplexer, die Grenze zwischen innen und aussen poröser. Die Sicherung des Landes gegen die Skeptiker_/Nomad_en steht nicht mehr im Vordergrund, vielmehr scheint es, dass sich Kant selbst nun als Nomade versucht und der Verlockung der Täuschungen, Lügen und dem Drama, die jenseits des sicheren Bodens locken, nicht länger widersteht.¹

Die Insel der *Kritik der reinen Vernunft* erhält also in der *Kritik der Urteilskraft* eine zweifache Modifikation, da nun einerseits auch jener Bereich erfasst wird, in dem es möglich ist, gesetzgebend zu wirken. Andererseits werden dieser Bereich und der Boden, der in der *Kritik der reinen Vernunft* die Insel war und der die theoretische Philosophie kennzeichnet, durch den Bezug auf das Feld miteinander in Verbindung gebracht. Das Gebiet der praktischen Vernunft muss ein Teil des Bodens sein, weil eine Handlung, die moralischen Grundsätzen folgt, sich in die Natur, wie sie durch den theoretischen Verstand wahrgenommen wird, eingliedern lassen und sich so in die Naturgesetze einfügen muss. Aus der Perspektive des theoretischen Verstandes kann jedoch das Gebiet nicht genau lokalisiert werden; auch aus der Perspektive der praktischen Vernunft kann eine Selbstverortung auf dem Boden

1 Es sei an dieser Stelle auch kurz an die *Beobachtungen* erinnert, in denen Kant sich der ›wilden‹ Dynamik der Verführung durch den weiblichen, schönen Reiz hingab und um eine Stabilisierung des ›wilden‹ Begehrens rang (vgl. Kapitel 2.2).

nicht gelingen. Erst durch das Feld kann genauer bestimmt werden, wie die beiden Perspektiven in Verbindung gebracht werden können.

Im Gegensatz zum Gebiet und zum Boden ist das Feld uneingeschränkt und die *Kritik der Urteilskraft* unterliegt damit keiner Eingrenzung. Die Eingrenzung des Bodens geschieht dadurch, dass in der Anschauung die Dinge nicht als Dinge an sich erscheinen können, sondern nur, insofern wir sie durch unsere Sinne wahrnehmen können. Das Übersinnliche, das also die sinnliche Wahrnehmung übersteigt, wird mit dem Feld assoziiert. Dieses Feld des Übersinnlichen ist

»ein Feld, welches wir zwar zum Behuf des theoretischen sowohl als praktischen Gebrauchs der Vernunft mit Ideen besetzen müssen, denen wir aber, in Beziehung auf die Gesetze aus dem Freiheitsbegriffe, keine andere als praktische Realität verschaffen können, wodurch demnach unser theoretisches Erkenntnis nicht im mindesten zu dem Übersinnlichen erweitert wird.« (KdU B: XIX)

Es gibt also ein Bedürfnis, über den gesicherten Boden hinauszugehen.² Der Bereich des Übersinnlichen wird angeeignet, indem es durch Ideen besetzt wird. Diese Besetzung soll keine Auswirkungen auf die theoretische Erkenntnis oder die praktische Philosophie haben, sie kann keine von beiden erweitern. Dies verstärkt Kant nochmals in der Dialektik der *teleologischen Urteilskraft* (vgl. KdU B: 331ff./A: 309ff.). Aber die Besetzung mit Ideen kann sich eine praktische Realität verschaffen. Damit klingt hier wie schon in Kants Überlegungen zur Aufklärung an, dass regulative Ideen nicht nur Tagträume sind, sondern durchaus eine Wirkung entfalten können und sollen.³ Zunächst stellt sich die Frage, inwiefern dieses gemeinsame Feld eine Vermittlung des Bodens und des Gebiets ermöglichen kann. Kant erläutert in der Einleitung:

»[...] [S]o soll doch diese auf jenen einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetze zusammenstimme. – Also muß es doch einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, welches in der Natur zum Grunde liegt,

2 Hier schliesst Kant an die KdRV an, in der er schreibt: »Es gibt also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa Stümper, durch Mangel an Kenntnissen, selbst verwickelt, oder die irgendein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstliche eronnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt, und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln, und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen.« (KdRV B: 354f./A: 298)

3 Diesen Aspekt werde ich vor allem in Bezug auf die Geniediskussion verdeutlichen und erläutern.

mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnis desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen, zu der nach Prinzipien der anderen, möglich macht.« (KdU B: XIXf.)

Wie Kant wiederholt in seinen Schriften artikuliert, ist es notwendig, dass sich das Handeln aus Freiheit, das den vernunftbegabten Menschen gegeben ist, potenziell in die Natur und deren Gesetze einfügen lassen muss. Kant verdeutlicht nun darüber hinaus, dass eine solche Vermittlung jedoch nur möglich ist, wenn es Gemeinsamkeiten zu verzeichnen gibt. Diese Gemeinsamkeit, die Kant ausmacht, liegt im Übersinnlichen. Damit also eine Vermittlung zustande kommen kann, muss es eine Einheit des Übersinnlichen geben; ein einziges Übersinnliches, das sowohl dem Naturbegriff als auch dem Freiheitsbegriff letztlich zugrunde liegt.

Daraus lässt sich in Bezug auf die Metapher des Feldes folgern: Das Feld ist ein Teil dessen, was in der *Kritik der reinen Vernunft* noch das Meer war, und dieser bodenlose, unfassbare Bereich ermöglicht es erst, eine Vermittlung zweier ansonsten heterogen erscheinender Bereiche zu bewerkstelligen. Oder nochmals anders gesagt: Es braucht also die Besetzung des Anderen mit Ideen, um die praktische mit der theoretischen Philosophie in Verbindung zu bringen. Erst der aneignende Einbezug des Übersinnlichen ermöglicht es, praktische und theoretische Philosophie in einer Einheit zu bündeln. Diesem Akt der Besetzung und der Vermittlung von Gebiet und Boden soll im Folgenden genauer nachgegangen werden.

5.2.2 Die lustvolle Verwechslung des reflektierenden Urteils

Kant trifft eine für den gesamten Text der *Kritik der Urteilskraft* zentrale Unterscheidung zwischen der bestimmenden und der reflektierenden Urteilskraft. Während bei der bestimmenden Urteilskraft das Allgemeine durch Begriffe gegeben ist und das Besondere darunter subsumiert wird, ist bei der reflektierenden Urteilskraft zunächst nur das Besondere gegeben; das Allgemeine dazu muss erst noch gefunden werden (vgl. KdU B: XXVI/A: XXIV). Die reflektierende Urteilskraft ist zentral für die *Kritik der Urteilskraft* und handelt damit letztlich von einer kontingenten Verbindung von Begriffen mit dem Besonderen. Diese Verbindung ist jedoch in einem transzendentalen Prinzip verankert, dem andere Prinzipien untergeordnet werden⁴:

»Nun kann dieses Prinzip kein anderes sein, als: daß, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur [...] vorschreibt, die

4 Kant diskutiert dieses Verhältnis ausführlicher in der *Kritik der teleologischen Urteilskraft*.

besondern empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte. Nicht, als wenn auf diese Art wirklich ein solcher Verstand angenommen werden müsste (denn es ist nur die reflektierende Urteilskraft, der diese Idee zum Prinzip dient, zum Reflektieren, nicht zum Bestimmen); sondern dieses Vermögen gibt sich dadurch nur selbst, und nicht der Natur, ein Gesetz.« (Ebd. B: XXVIIIf./A: XXVf.)

Die Betrachtung der Welt aufgrund von Prinzipien, die eine empirische Kenntnis der Natur ermöglichen, wie sie in der *Kritik der reinen Vernunft* expliziert werden, lässt eine Lücke zurück. Denn es ist nicht klar, wie die einzelnen Phänomene nicht nur in Bezug auf unsere Erkenntnis, sondern als miteinander in Bezug stehend gedacht werden können. Den Anspruch, einen solchen grösseren Zusammenhang zu finden, verfolgt die *Kritik der Urteilskraft* mittels der reflektierenden Urteilskraft. Um einen solchen Zusammenhang in der Erfahrung erkennen zu können, muss die Welt so gesehen werden, als ob ein Verstand diese eingerichtet hätte. Dieses *als ob* wird weiter präzisiert, insofern es um eine Idee geht, die als Prinzip angenommen und auf die Welt übertragen wird. Kant macht deutlich, es gehe also nicht um Gesetze der Natur oder um eine Bestimmung von Gegenständen, sondern viel eher um eine (Selbst-)Erfahrung einer reflektierenden Urteilskraft.⁵ Es geht in einem reflektierenden Urteil immer schon um eine Verwechslung: Wir betrachten die Welt als einen Zusammenhang, obwohl wir nicht davon ausgehen können, dass ein solcher Zusammenhang tatsächlich gegeben ist.⁶ Es findet sich in unserem Gemüt ein Bedürfnis nach Totalität und dieses Bedürfnis wird auf die Phänomene übertragen. Oder sprachtheoretisch mit Spivak (1999: 25) gefasst: Es geht nicht um eigentliche Aussagen über die Welt, und auch nicht um das Erkennen oder Zuschreiben von eigentlicher Bedeutung, sondern von uneigentlicher Bedeutung. Dies hat auch insofern Konsequenzen für die Objektwahl, als dass sie in ästhetischer Hinsicht uneingeschränkt ist, da es im Urteil zunächst um den subjektiven Bezug geht und nicht um eine ästhetische Qualität im Objekt (vgl. Cornell 2014: 79).⁷

5 Diese (Selbst-)Erfahrung wird in Kapitel 6.1 erneut aufgegriffen.

6 Im Grunde zeigt sich dieses Verhältnis bereits in den Begriffen Zweck (dem zentralen Begriff der *Kritik der praktischen Vernunft*) und zweckmässig, wenn Zammito (1992: 95f.) schreibt: »The notion of ›formal‹ purposiveness invokes similarity or analogy to purpose. It is a figurative use of the language.« Zweckmässig sein heisst demnach, etwas so zu betrachten, als ob es einen Zweck hätte.

7 Diese Aussage wird jedoch bei der genaueren Diskussion des Schönen und des Sensus communis weiter unten relativiert.

Durch ein Prinzip kann das Feld vom Boden und vom Gebiet überhaupt als different gekennzeichnet werden. Dieses Prinzip sieht Kant in der Zweckmässigkeit gegeben:

»Dieser transzendente Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur ist nun weder ein Naturbegriff, noch ein Freiheitsbegriff, weil er gar nichts dem Objekte (der Natur) beilegt, sondern nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen, vorstellt, folglich ein subjektives Prinzip (Maxime) der Urteilskraft; daher wir auch, gleich *als ob* es ein glücklicher unsre Absicht begünstigender Zufall wäre, erfreuet (eigentlich eines Bedürfnisses entledigt) werden, wenn wir eine solche systematische Einheit unter bloß empirischen Gesetzen antreffen: ob gleich *notwendig* annehmen mussten, es sei eine solche Einheit, ohne daß wir sie doch einzusehen und zu beweisen vermochten.« (KdU B XXXIV/A: XXXII, Herv. KH)

In diesen fehlerhaften Zuschreibungen verfolgen wir also eine Absicht, welche darin besteht, eine zusammenhängende Erfahrung, eine »Natureinheit« (ebd. B: XXXIII/A: XXXI), und damit eine Totalität zu erkennen. Dazu kommt, dass diese Verwechslung zwar auf einem subjektiven Prinzip beruht, jedoch dennoch als notwendig bestimmt wird. Dass die Natur mit unserer Absicht, sie als Einheit sehen zu wollen, übereinstimmt, ist ein Zufall. Dennoch ist diese Vorstellung für uns unentbehrlich, also notwendig und darüber hinaus lustvoll:

»Die Erreichung jeder Absicht ist mit dem Gefühle der Lust verbunden; und, ist die Bedingung der erstern eine Vorstellung a priori, wie hier ein Prinzip für die reflektierende Urteilskraft überhaupt, so ist das Gefühl der Lust auch durch einen Grund a priori und für jedermann gültig bestimmt [...].« (Ebd. B: XXXIX/A: XXXVII)

Die Rolle der Lust in der *Kritik der Urteilskraft* bedarf einer ausführlicheren Untersuchung. Hier soll in einem kurzen Exkurs nur angedeutet werden, welche Komplikationen und Thematiken damit verbunden sind. Wie das Zitat deutlich macht, freuen wir uns, wenn eine solche Einheit erkannt wird – und dieses Wir hat durchaus den Anspruch, allgemeingültig zu sein. Es geht in der *Kritik der Urteilskraft* nicht nur um die rationale Erkenntnis einer Einheit, stattdessen ist dies mit einem emotionalen Zustand der Freude verbunden. Zwar reicht die Lust (oder auch Unlust) alleine nicht für eine Erkenntnis aus, dennoch scheint das Gefühl dafür notwendig zu sein: Die Zweckmässigkeit ist nur dann in Bezug auf Gegenstände gegeben, wenn sie mit dem Gefühl der Lust verbunden ist (vgl. ebd. B: XLIII/A: XLI). Dieser Zusammenhang der Lust mit der Vorstellung der Zweckmässigkeit ist jedoch nicht a priori gegeben. Geschmacksurteile sind immer empirische Urteile und damit auch Einzelurteile (vgl. ebd. B: 149f./A: 147f.).

Lyotard (1993: 43) betont, dass das Gefühl der Lust fundamental sei: Er deutet Lust als jenes Moment, bei dem sich das Denken selbst wahrnimmt. Es geht mit der Lust gerade um das reine kritische Denken: Ein ästhetischer Gedanke »[i]st [...] der Gedanke eines Denkens, das sich denken und gleichzeitig gedacht fühlt. Und da denken urteilen ist: eines Denkens, das sich urteilend und beurteilt zugleich fühlt.« (Ebd.) Diese Reflexion wird umso deutlicher, je mehr sich das Denken theoretischen Vernunftideen annähert – also dem Schönen und Erhabenen und noch mehr dem historisch-politischen Urteil (vgl. ebd.: 45).

Fenves (2010) stellt in seiner Rekonstruktion der Spur der Rolle der Lust und der Unlust fest, dass die Freude nicht bei jeder erfüllten Absicht gleich präsent zu sein scheint. In Bezug auf die Einteilung der Natur in Gattungen und Arten scheint nur noch eine latente Lust im Spiel zu sein. Er weist auf die Stelle hin, in der Kant schreibt: Diese Lust »ist gewiß zu ihrer Zeit gewesen, und nur weil die gemeinste Erfahrung ohne sie nicht möglich sein würde, ist sie allmählich mit dem bloßen Erkenntnisse vermischt, und nicht mehr besonders bemerkt worden« (KdU B: XL/A: XXXVIII). Kant bemerkt jedoch weiter, ein Studium könne diesen Zusammenhang wieder aktivieren.⁸ Fenves sieht hier die Einheit der *Kritik der Urteilskraft* in Gefahr, da er im Moment der Lust das verbindende Moment der beiden Teile der *Kritik der Urteilskraft* lokalisiert.

Demgegenüber bezeichnet Spivak (1999: 14) die Lust/Unlust im Anschluss an Derrida als Supplement, also als notwendige, aber zusätzliche Ergänzung und liest dies als Hinweis auf eine Unreinheit in der Philosophie, in der dieses Supplement als eine heilsame Illusion eine funktionale Rolle einnimmt. Sie weist darauf hin, dass die teleologische Urteilskraft in einer Übersichtstabelle (vgl. KdU B: LVIII/A: LVI), die Kant nach dem Verfassen des zweiten Teiles hinzugefügt hat, keine Erwähnung findet. Daraus schlussfolgert sie, die teleologische Urteilskraft nehme einen sonderbaren Status ein, da sie zugleich zur *Kritik der Urteilskraft* dazugehöre, sich aber auch ausserhalb von ihr befinde (vgl. Spivak 1999: 20). Es wird also deutlich, dass Gefühle eine zentrale, systemrelevante Rolle im Gesamtwerk der *Kritik der Urteilskraft* einnehmen.

Die Welt als Totalität zu erkennen, ist also mit dem Gefühl der Lust verbunden.⁹ Es scheint also so, dass die Zuschreibung der Zweckmässigkeit zu einem Objekt nicht nur eine einseitige Übertragung ist, sondern auch einen Effekt auf das zuschreibende Subjekt haben kann:

8 Fenves (2010: 36f.) bemerkt, dieser Satz werde nicht, wie dies zu erwarten gewesen wäre, weiter analysiert. Er schlägt vor, diese These als Resultat der reflektierenden Urteilskraft zu lesen: als subjektiv allgemeinen und nicht als objektiv gültigen Satz.

9 Es lässt sich vermuten, dass auch die vorhergehende Diskussion, ob die *Kritik der Urteilskraft* ein in sich abgeschlossenes Werk darstellt, als reflexives Urteil gleichfalls Momente der Lust enthält.

»Die Empfänglichkeit einer Lust aus der Reflexion über die Formen der Sachen (der Natur sowohl als der Kunst) bezeichnet aber nicht allein eine Zweckmäßigkeit der Objekte in Verhältnis auf die reflektierende Urteilskraft, gemäß dem Naturbegriffe, am Subjekt, sondern auch umgekehrt des Subjekts in Ansehung der Gegenstände ihrer Form, ja selbst ihrer Unform nach, zufolge dem Freiheitsbegriffe; und dadurch geschieht es: daß das ästhetische Urteil, nicht bloß, als Geschmacksurteil, auf das Schöne, sondern auch, aus einem Geistesgefühl entsprungenes, auf das Erhabene bezogen, und so jene *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* in zwei diesen gemäße Hauptteile zerfallen muß.« (KdU B: XLVIII/A: XLVI)

Der Effekt auf das Subjekt ist je nach ästhetischer Erfahrung differenziert. Kant unterscheidet die beiden Bereiche des Schönen und des Erhabenen. Beim Schönen bezieht sich die Lust auf die Zweckmäßigkeit der Objekte, also auf den Verstand, womit die Betonung auf dem Objekt bleibt. In der Erörterung zum Schönen wird später im Text jedoch deutlich, dass auch diese Erfahrung einen Effekt auf das zuschreibende Subjekt hat, da diese die eigene Lebenskraft bestärkt. Bezieht sich jedoch das ästhetische Urteil verstärkt auf die Vernunft, rückt der Effekt des Urteils auf das Subjekt ins Zentrum: Über das Objekt erschliesst sich dem Subjekt die eigene Zweckmäßigkeit. Wie ich in den Ausführungen zum Erhabenen weiter unten darlegen werde, kann diese Erfahrung der eigenen Zweckmäßigkeit als Akt der Legitimation des Urteils sowie des urteilenden Subjekts verstanden werden.

In beiden Unterbereichen der ästhetischen Urteile liegt damit ein doppelter Prozess vor, indem ein Urteil des Subjekts auf das Objekt übertragen wird. Zugleich hat das Urteil eine Wirkung auf das Subjekt, auch wenn diese Effekte jeweils unterschiedlich stark gewichtet werden. Diese Prozesse der Übertragung können die reflexive Urteilskraft als genau diese Momente der Spiegelung präzisieren, also als Reflexion des Subjekts im Objekt. Vor allem beim Schönen wird das Objekt genutzt, das als Spiegel sichtbar machen und nach aussen bringen kann, was eigentlich im Subjekt verborgen ist. Diese Verwechslungen, die für die reflexive Urteilskraft zentral sind, hatten in den früheren Schriften eine andere Bedeutung. So kritisierte Kant in seiner Dissertation *Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen* bereits die Vertauschung des Sinnlichen mit dem Intellektuellen und sah darin einen »metaphysische[n] Fehler der Erschleichung« (Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen A₂: 31) und diskutierte die verschiedenen Arten dieser Erschleichungen (vgl. ebd.: §26-§30). Auch in der *Kritik der reinen Vernunft* hatten die Verwechslungen vorrangig eine andere Bedeutung. Dort besteht das zentrale Anliegen darin, Übertragungen der Vernunft auf sinnliche Anschauungen als falsch zu kritisieren, da dadurch ein »Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verstandes« (KdRV B: 352/A: 295) installiert werde und so Aussagen über einen Bereich getroffen werden, über den jedoch nichts gewusst werden könne. Gerade durch diese Kritik an der falschen Verwendung von Vernunftbegriffen

kann Kant jenen Bereich kenntlich machen, über den es nicht möglich ist, Wissen zu erlangen.

Doch Kant ist sich auch in der ersten *Kritik* bereits im Klaren, dass es dennoch ein Bedürfnis der Vernunft gibt, über den Bereich des möglichen Wissens hinausgehen zu wollen. In der *Kritik der Urteilskraft* ist von dieser negativen Bedeutung der Übertragung kaum noch die Rede, vielmehr konzentriert Kant sich nun auf jene Art und Weise, durch welche solche Verwechslungen sinnvoll sein können. Wichtig ist dabei, dass die reflexive Urteilskraft angeleitet wird von einer Idee der Zweckmässigkeit, welche jedoch kein konstitutives Urteil über das Objekt vornehmen kann. Diese Idee liefert die Grundlage für das Hin und Her zwischen Subjekt und Objekt, durch welche der übersinnliche Bereich besetzt werden kann und die Vermittlung zwischen Vernunft und Verstand in Gang gesetzt wird. Wie ich nun im folgenden Abschnitt ausführe, reicht für die Bestimmung des Urteils über das Schöne nicht nur dieses Widerspiel zwischen dem Subjekt und dem Objekt, vielmehr braucht es den Einbezug des *Sensus communis*.

5.3 Von der Einstimmung des Gemüts und der Zustimmung der anderen: Das Schöne

Kant unterscheidet in der Analytik der *ästhetischen Urteilskraft* drei Urteile: über das Angenehme, das Gute und das Schöne. Das Schöne bestimmt sich unter anderem in Abgrenzung zum Angenehmen und Guten. Laut Kant bezieht sich, wenn wir etwas als angenehm kennzeichnen, dies direkt auf Empfindungen der Sinne. Diese Empfindung wird durch den Gegenstand ausgelöst und das Subjekt empfindet eine Neigung. In dieser Neigung ist enthalten, dass es ein Interesse am Objekt gibt, das unser Empfinden ausgelöst hat. Dies äussert sich darin, dass wir eine Begierde nach solchen Gegenständen haben und das Gefühl des Angenehmen gebunden ist an die Existenz des Gegenstandes. Mit dieser Charakterisierung des Angenehmen geht einher, dass das Urteil, etwas sei angenehm, keine weiteren Erkenntnisse generiert. Diese Empfindung ist auf die Sinne bezogen, was Kant auch als »Privatgefühl« (KdU B: 18/A: 18) beschreibt. Daraus lassen sich keine universalen Regeln ableiten, sondern höchstens generelle Regeln, die durch das Abgleichen solcher einzelnen Urteile mit anderen entstehen können (vgl. ebd. B: 20/A: 20). In der Dialektik verdeutlicht Kant, dass das Angenehme die empiristische Position der Geschmackskritik verkörpert (vgl. ebd. B: 246/A: 242f.).

Das Gute repräsentiert demgegenüber eine Position des Rationalismus (vgl. ebd.) und impliziert, dass es nicht bloss um eine Sinnesempfindung geht, sondern im Urteil ein Begriff auf den Gegenstand bezogen wird (vgl. ebd. B: 10/A: 10). Gut kann man etwas nur nennen, wenn es »durch den Begriff eines Zwecks unter Prinzipien der Vernunft gebracht« (ebd. B: 11/A: 11) wird – wenn es uns also da-

durch gefällt, dass es ein Zweck oder ein Mittel zum Zweck ist. Das Urteil über das Gute hat dadurch den Anspruch auf Gültigkeit für jeden Menschen (vgl. ebd. B: 21/A: 21), die Gültigkeit liegt auch darin begründet, dass dieses Urteil nicht nur eine ästhetische (auf das Subjekt bezogene), sondern auch eine logische (auf das Objekt bezogene) Allgemeinheit postuliert (vgl. ebd. B: 25/A: 25). Aus diesem Urteil lassen sich durch den Bezug auf die Prinzipien der Vernunft im Gegensatz zum Angenehmen deshalb auch universale Regeln ableiten.

Das Schöne lokalisiert sich nun gewissermassen zwischen diesen beiden Bereichen und kann dem Idealismus zugeordnet werden: »Denn in einer solchen Beurteilung kommt es nicht darauf an, was die Natur ist, oder auch für uns als Zweck ist, sondern wie wir sie aufnehmen.« (Ebd. B: 252/A: 249) In der Wahrnehmung des Schönen wird einem empirisch konkreten Gegenstand »ein intelligibles Substrat (etwas Übersinnliches, worin der Begriff nur Idee ist und keine eigentliche Erkenntnis zulässt)« (ebd. B: 243/A: 240), unterstellt.

Im Abschnitt zur Analytik wirft Kant ein paar Probleme auf, die zunächst als Widersprüche erscheinen: Das Schöne ist verbunden mit einer Lust am Objekt, nicht aber mit einem Interesse oder einer Begierde nach dem Objekt. Das Schöne fordert eine allgemeine Gültigkeit, ohne dass das Objekt einem Begriff untergeordnet wird. Zudem stellt es das Objekt als zweckmässig dar, ohne dass es mit einem bestimmten Zweck verbunden ist. Und schliesslich wird durch das Urteil eine Notwendigkeit behauptet, ohne dass das Urteil objektiv sein will (vgl. Ginsborg 2008: 59f.). Kant versucht, das Schöne gerade zwischen diesen Polen zu situieren. So gibt es beim Schönen kein Interesse am Gegenstand wie beim Angenehmen; damit gründet das Urteil nicht auf einer Neigung oder einer Privatbedingung des Subjekts, wie Kant diese Abgrenzung auch umschreibt. Andererseits kann das Schöne auch nicht auf einen Begriff gebracht werden, wie dies beim Guten der Fall ist. Welche Position es dazwischen gibt, macht Arendt (2015: 104) deutlich, wenn sie betont, dass es sich beim Schönen um eine Repräsentation des Gegenstandes handelt. Das Urteil, ob etwas schön ist, bezieht sich nicht direkt auf den vorliegenden Gegenstand, sondern auf eine Vorstellung davon, die die Einbildungskraft so zubereitet hat, dass man darüber nachdenken kann. Dies bezeichnet Arendt als »Operation der Reflexion« (ebd.), Kant selbst spricht vom »Reflexions-Geschmack« (KdU B: 22/A: 22). In dieser Distanznahme zum Objekt liegt eine der Voraussetzungen, warum Kant trotz des Bezugs auf einen empirisch konkreten Gegenstand eine Gültigkeit des Urteils über diesen Gegenstand für jeden Menschen postulieren kann.

Das Urteil, dass etwas schön ist, ist nun auch mit Lust verbunden und damit ein reflexiv-affektives Verstehen (vgl. Rivera de Rosales 2008: 82). Denn insofern es sich beim Schönen nicht um eine Anwendung eines Begriffs, sondern um ein reflektierendes Urteil handelt, gibt es kein zwingendes Verhältnis der Vorstellungskräfte zueinander: »Die Erkenntniskräfte, die durch diese Vorstellung ins Spiel gesetzt

werden, sind hiebei in einem freien Spiel, weil kein bestimmter Begriff sie auf eine besondere Erkenntnisregel einschränkt.« (KdU B: 28/A: 28) Dieses freie Spiel reformuliert Kant auch als »Harmonie der Erkenntnisvermögen« (ebd. B: 29/A: 29) (womit er das freie Spiel sogleich wieder einschränkt), welche den Grund für das Lustempfinden darstellt (vgl. ebd.). Durch die Repräsentation des Gegenstandes wird also beim Subjekt ein bestimmter Gemütszustand – ein Wohlbefinden – hervorgerufen. Dieses Wohlbefinden gründet auf einer freien Übereinstimmung im Gemüt, also der Einbildungskraft mit dem Verstand. Die Lust, die an dieser Übereinstimmung hervorgerufen wird, bezeichnet Kant auch als Lebensgefühl (vgl. ebd. B: 65f./A: 65). Wie Rivera de Rosales (2008: 82) betont, lässt das reflexiv-affektive Verstehen das Objekt in seiner Einmaligkeit stehen, womit die »endlosen Ketten der instrumentellen Zweckmäßigkeit [...] abgerissen [werden]« (ebd.) und das konkrete In-der-Welt-Sein ohne anderen Zweck eine »fröhliche Behauptung der Existenz um ihrer selbst willen [ist].« (Ebd.) Kant hält fest, in der Betrachtung des Schönen sei eine Lust enthalten, die dazu führe, dass dieser Zustand sich selbst stärkt und reproduziert, um ihn möglichst aufrechtzuerhalten (vgl. KdU B: 37/A: 37).

Obwohl sich also das Urteil über das Schöne auf das Selbst bezieht, reklamiert Kant für dieses Urteil eine Allgemeingültigkeit. Eine Evidenz für diesen Anspruch auf Allgemeingültigkeit sieht er bereits darin gegeben, dass das Urteil zumeist so geäußert werde, als ob die Schönheit eine Eigenschaft des Gegenstandes sei. Beide Aspekte – der Anspruch auf Allgemeingültigkeit und der Bezug auf das Subjekt – vereint Kant im Begriff der subjektiven Allgemeingültigkeit (vgl. ebd. B: 23/A: 23). Er erklärt den Anspruch auf Allgemeingültigkeit durch die allgemeine Mitteilbarkeit des Urteils.¹⁰ Mit dem Schönheitsurteil ist eng verbunden, dass zu diesem Urteil die Zustimmung von anderen gesucht wird. Es wird nicht postuliert, dass empirisch alle Menschen beistimmen müssen oder werden, aber es wird auf die Zustimmung »gesinnt« (ebd. B: 25f./A: 25f.). Dieses Ansinnen auf Zustimmung ist dem Urteil nicht nachgehend, sondern mit dem Urteil selbst verbunden. Damit kann das Schöne nur unter einer bestimmten Voraussetzung beurteilt werden: »Also nur unter der Voraussetzung, daß es einen Gemeinsinn gebe [...], nur unter der Voraussetzung, sage ich, eines solchen Gemeinsinns kann das Geschmacksurteil gefällt werden.« (Ebd. B: 64f./A: 64) Ein solcher Gemeinsinn, wie Kant den Sensus communis übersetzt, muss deshalb vorausgesetzt werden, weil sonst keine Mitteilbarkeit der »Stimmung der Erkenntniskräfte« (ebd. B: 65/A: 65) möglich ist. Der Gemeinsinn ist eine »bloße idealische Norm« (ebd. B: 67/A: 66), die das Urteil anleitet. Das beurteilte Objekt erhält durch den Bezug auf den Gemeinsinn keine

10 Auch dieses Moment ist laut Kant mit einem Lustempfinden verbunden. Zu einer genaueren Diskussion des Zusammenhangs dieser zweifachen Verankerungen der Lust siehe Ginsborg (2008: 71ff.).

allgemeine, sondern eine exemplarische Gültigkeit (vgl. ebd.). Im Beispiel findet eine Vereinigung der idealischen Norm mit einem besonderen Objekt statt. Und da mit dem Urteil letztlich nur auf die idealische Norm hingedeutet werden kann, fungiert das Beurteilte als ein Beispiel für diese Norm, indem es diese Norm exemplifiziert. Das beurteilte Besondere erhebt so den Anspruch, für mehr als nur diesen Fall gültig zu sein.¹¹

Hannah Arendt (2015) sieht im Sensus communis einen der zentralen Momente, an dem eine kantische politische Philosophie ausgemacht werden könne, die er so nie geschrieben habe. Die »Harmonie der Erkenntnisvermögen« (KdU B: 29/A: 29), die ein Lebensgefühl hervorrufen, soll also kein rein subjektives Erleben bleiben, sondern ist der Überprüfung durch andere unterworfen, deren Zustimmung gesucht wird. Dadurch wird das reflexive Urteilen durch die Idee eines Gemeinsinnes an eine Vorstellung von menschlicher Gemeinschaft gebunden. Das politische Potenzial, das durch den Einbezug des Sensus communis im Schönen enthalten ist, soll im Folgenden ausgelotet werden.

Dass in Kants Reformulierung des Sensus communis ein politisches Potenzial liegen könnte, ist nicht unumstritten. Ein Grund dafür mag darin liegen, dass Kant den Einbezug anderer Urteile nicht auf der empirischen Ebene lokalisiert:

»Unter dem sensus communis aber muß man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten, und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich in die Stelle jedes andern versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälliger Weise anhängen, abstrahiert [...].« (KdU B: 157/A: 155)

Insofern es um die möglichen Urteile anderer geht, die im Urteil über das Schöne einbezogen werden, kann die Allgemeinheit des Urteils als eine interne, subjektive Übereinstimmung der Gemütskräfte verstanden werden, die durch den Appell an die Menschenvernunft erreicht wird. Lyotard (2004: 15ff.) versteht dies als internen Prozess, der noch vor den Operationen der inneren Sinne stattfindet. Er lokalisiert den Common Sense damit vor dem a priori gewonnenen Urteil und somit als der Zeit vorgängig, wodurch ein möglichst grossen Abstand zur empirischen Ebene

11 Insofern die ganze *Kritik der Urteilskraft* als Resultat eines reflexiven Urteils gesehen werden kann, kann vermutet werden, dass sie ebenfalls den Status eines exemplarischen Beispiels beansprucht. Kant äussert sich jedoch nicht dazu.

hergestellt wird (vgl. dazu auch Hicks 2012). Die Erkenntniskräfte geraten in eine Euphonie, und in dieser Übereinstimmung liegt der Anspruch auf Allgemeinheit begründet, da eine solche Übereinstimmung von allen verlangt werden kann.

Arendt (2015: 69) hält fest, dass es nicht um eine »außergewöhnlich erweiterte Empathie« (ebd.) geht, die Kant mit dem *Sensus communis* formuliert, sondern sie betont die kantische Bestimmung des *Sensus communis* als eine erweiterte Denkart. Durch diesen »Sondersinn« (ebd.) fügen wir uns in eine Gemeinschaft ein, da wir mit dem Urteil einen Appell an alle anderen formulieren. Erst dadurch, dass das Urteil diese Möglichkeit des appellativen Charakters hat, erhält es seine spezifische Gültigkeit. Dies impliziert jedoch umgekehrt auch, dass man nur als Mitglied einer Gemeinschaft urteilen kann (vgl. ebd.: 109ff.). Auch Cornell (2014: 79ff.) betont, es handele sich bei dieser Gemeinschaft nicht um eine empirische Gesellschaft, sondern durch das ästhetische Urteil werde eine »imagined community« angerufen.¹² Es gehe bei Kant immer um eine Ought-to-be-Gemeinschaft, in der es eine Zukunft gebe, die offen bleibe.¹³ Es geht also nach Cornell nicht um eine konkrete Gemeinschaft, sondern um alle, die in der Idee der Menschheit eingeschlossen werden können. Zudem betont sie, durch das Urteil werde die Gemeinschaft erst kreiert und könne demzufolge nicht vorausgesetzt werden (vgl. ebd.: 82). Da der Anspruch auf Übereinstimmung eine Voraussetzung ist, die nie direkt durch die Vernunft bewiesen werden kann, kann auch dieser Anspruch nur durch eine ästhetische Idee repräsentiert werden. Ein Abschliessen eines reflexiven Urteils ist damit nicht möglich. Der Modus des reflexiven Urteils sei daher selbst ästhetisch und verlange von uns eine erweiterte Denkart, die immer noch mehr erweitert werden könne (vgl. ebd.: 83).

Zur Erläuterung des *Sensus communis* nennt Kant drei Maximen, die in dieser Hinsicht verfolgt werden sollen: »1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes anderen denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken.« (KdU B: 158/A: 159) Diese Formulierung und vor allem den zweiten Aspekt bezeichnet Kant als spezifische Maxime der Urteilskraft. Sie scheint mir nach bestimmten Modifikationen ein Potenzial der Philosophie in einer post_kolonialen Weltordnung darzustellen. Im Folgenden sollen einige Punkte skizziert werden, die für eine Reformulierung des *Sensus communis* als dekolonisierendes Denken zentral sind. Die folgenden Überlegungen sind nicht abschliessend und umfassend, sondern lediglich als Anregung gedacht, die über den kantischen Rahmen hinausgehen.

12 Damit referiert Cornell auf das Buch *Imagined Communities* (2006) von Benedict Anderson.

13 Der Aufsatz von Cornell (2014: 79) dreht sich um die Rezeption Kants durch Spivak. Cornell stellt bei Spivak insofern eine Kontinuität zu Kant fest, als sie durch ihre Schriften eine Gemeinschaft anspricht, die sich am besten mit dem *Sensus communis* von Kant fassen lässt.

5.3.1 Standpunkt

Wenn Arendt (2015: 68f.) verdeutlicht, mit dem *Sensus communis* sei nicht eine erweiterte Empathie gemeint, klärt sie zugleich, was einen Standpunkt ausmacht: »[W]obei der Standpunkt genauer meint: der Platz, auf dem sie stehen; die Bedingungen, denen sie [die Menschen, Anm. KH] unterworfen und die immer unterschiedlich sind, von Individuum zu Individuum, von einer Klasse oder Gruppe zur anderen« (ebd.: 69). Mit diesem Verständnis wird zum einen deutlicher, warum es nicht um eine Erweiterung der Empathie geht. Doch zugleich führt Arendt hier nicht nur ein individualistisches Verständnis einer Position, sondern auch Klassen und Gruppen ein. Damit entfernt sie sich von Kants Formulierung, die nahelegt, dass ein Standpunkt jeweils von einem Individuum eingenommen wird. Ein Standpunkt ist gerade auch durch überindividuelle Merkmale geprägt. Interessanterweise befragt Arendt die kantischen Texte nicht weiter danach, ob sich im kantischen Denken solche Standpunkte ausmachen lassen. Wie ich in den vorhergehenden Kapiteln aufgezeigt habe, finden sich bei Kant durchaus geohistorische Positionen, die als Standpunkte gefasst werden können – in den geschichtsphilosophischen Schriften wie auch in den Theorien zu den »Menschenrassen«. Also in Schriften, die gerade durch ein teleologisches Denken geprägt sind. Nimmt man diese Schriften in den Blick, ruft der *Sensus communis* – mit Kant und zugleich gegen Kant – dazu auf, sich in jene Positionen hineinzusetzen, die aus dem historischen Narrativ verschwinden oder durch ihre geografische Verortung geprägt sind.

Eine weitere wichtige Frage ist, was durch das Erweitern des Denkens mit dem Urteil passiert. Arendt schreibt:

»Je weiter die Ausdehnung, je grösser der Bereich, in dem sich das aufgeklärte Individuum von Standpunkt zu Standpunkt bewegen kann, desto »allgemeiner« wird sein Denken sein. Diese Allgemeinheit ist [...] eng verbunden mit dem Besonderen, mit den besonderen Bedingungen der Standpunkte, durch die man sich hindurcharbeiten muss, um zu dem eigenen »allgemeinen Standpunkt« zu gelangen.« (Ebd.: 69)

Sie macht damit deutlich, dass es nicht so sehr um eine einfache Abstraktion der privaten Bedingungen geht, wie das obige Zitat zunächst nahelegt. Eine komplette Abstraktion der eigenen subjektiven Bedingungen würde letztlich dem urteilenden Subjekt die Grundlage für ein reflexiv-affektives Urteil entziehen. Zudem macht erst der Akt, sich in einen anderen Standpunkt zu versetzen, deutlich, welche Aspekte als subjektiv zu gelten haben. Damit ist die aktive Verortung viel mehr ein Effekt als eine Voraussetzung des Urteils. Dennoch stellt sich die Frage, wie durch den Prozess des *Sensus communis* eine allgemeinere Denkart entstehen kann. Folgt man der Überlegung Arendts, dann bleibt das ästhetische Urteil ein unabgeschlos-

sener Prozess, in dem Allgemeinheit kein absolutes Mass darstellt und damit ein umfassendes Verständnis unterschiedlicher Positionen letztlich nicht erreicht werden kann.

Die Formulierung der Erweiterung der Denkart kann jedoch in dekolonialer Absicht nicht nur eindeutige, bereits etablierte Positionen in den Blick nehmen, sondern muss auch jene Standpunkte berücksichtigen, die sich am Rande befinden. Es muss also auch das, was einen Standpunkt ausmacht, kritisch reflektiert werden und danach gefragt werden, welche Positionen als hegemonial im Zentrum stehen und welche als subaltern marginalisiert sind.

Spivaks Begriff der Subalternität richtet das Augenmerk auf Positionen am Rande von hegemonialen Diskursen. In ihrem berühmten und umstrittenen Aufsatz *Can the Subaltern Speak* (1988) diskutiert sie, inwiefern Subalterne gehört werden können. Subalternität bildet sich nach Spivak an der Grenze der Wissensproduktion. Die Handlungsfähigkeit Subalternen ist aufgrund der oppositionellen Position zur Hegemonie nicht oder nicht vollständig erfassbar. Damit bezeichnet diese Position eine unerreichbare Leere (vgl. Dhawan/Castro Varela 2015: 199), die nur durch den Bezug auf einen hegemonialen Diskurs erscheint. Spivak verdeutlicht dies in ihrem Aufsatz anhand der Witwenverbrennung, wie sie im kolonisierten Indien praktiziert wurde.¹⁴ Eine intelligible Repräsentation einer subalternen Position ist jedoch ohne Vereinnahmung nicht möglich: »Subalternität ist eine singuläre Kategorie, die unverifizierbar ist und sich daher jeglicher Exemplarität entzieht, die als Grundlage für universelle Propositionen dienen könnte (vgl. Spivak 2005: 475).« (Dhawan/Castro Varela 2015: 191) Subalternität bezeichnet damit keine Identität, sondern eine Position, womit Subalternität mit der Diskussion von Standpunkten in Verbindung gebracht werden kann.

Wenn Kant davon spricht, an der Stelle jedes anderen zu denken, so hatte er sicherlich kein Konzept von Subalternität im Sinn, doch die Betonung auf jeden anderen eröffnet die Möglichkeit, gerade auch jene Positionen in Betracht zu ziehen, die durch eine regulative Idee nicht als exemplarisches Beispiel erfasst werden – also gerade jene, die durch ein reflexives Urteil an den Rand einer Welt- und Wissensordnung gedrängt oder ausgeschlossen werden. Überblendet man in diesem Sinne *andere* mit *subalterne*, so kann mit dem Sensus communis die Frage gestellt werden, wie sich ein Denken aus einer hegemonialen Position heraus einer subalternen Position annähern kann. Das An-der-Stelle-jedes-andere-Denken wird in diesem Sinne zu einer Aufforderung, eine Verbindung mit Standpunkten herzustellen, die nur als Spur am Rande erkennbar sind. So verstanden, steckt in die-

14 Spivak greift diese Diskussion in *A Critique of Postcolonial Reason* (1999: 234ff.) wieder auf, worauf ich hier jedoch nicht weiter eingehen werde.

ser Aufforderung zugleich ein paradoxes Moment, da nach jenen gefragt wird, die nicht unmittelbar zur Gemeinschaft gehörend gedacht werden.

Dieses Überblenden des Standpunktes jedes anderen mit dem Begriff der Subalternität geht jedoch mit zwei Gefahren einher: Zum einen hat die Fokusverschiebung auf solche Randpositionen rückwirkend Konsequenzen für das Funktionieren des ästhetischen Urteils. Bei einem Urteil, das diese Ränder thematisiert, besteht die Gefahr für das Funktionieren der Urteilskraft. Kant formuliert, das ästhetische Urteil erhalte durch den Bezug auf den Gemeinsinn einen exemplarischen Charakter. Dieser exemplarische Charakter ist in Gefahr, wenn der Bezug nicht mehr die Mitte der Gemeinschaft adressiert, sondern deren Randpositionen. Dem Urteil droht, als Privat Urteil zu gelten, wodurch der Anspruch auf Allgemeingültigkeit brüchig wird. Das beurteilte Objekt kann als singulär, als nicht verallgemeinerbarer Einzelfall abgewertet werden. Durch diese Verschiebung steht der Akt des Urteilens, den Kant als exemplarische Vorführung versteht, auf dem Spiel. Spivak (1999) nimmt in ihrer Lektüre der *Kritik der Urteilskraft* eine solche Verschiebung vor, wenn sie den textlichen Spuren einer Figur nachgeht, die sie als *native informant*¹⁵ bezeichnet. Sie führt diesen der Ethnografie entlehnten Begriff in die *Kritik der Urteilskraft* ein. Diese *native informant* ist in den Ausführungen zum Erhabenen einerseits mit dem »rohen Menschen« (der kein Gefühl für das Erhabene hat), andererseits im zweiten Teil zur *teleologischen Urteilskraft* mit »Neuholländer« (dessen Sinn der Existenz Kant infrage stellt) gleichzusetzen.¹⁶ Damit rückt sie Randfiguren ins Zentrum, die im Rahmen der *Kritik der Urteilskraft* als vernachlässigbare Beispiele erscheinen und diskutiert die Implikationen dieser Verschiebung.

Zum anderen wird an Spivaks Reflexionen deutlich: Die Fokussierung auf die *native informant* bedeutet nicht nur, dass das Urteil selbst singulär zu werden droht, sondern auch, dass die Gefahr besteht, dass die *native informant* für die Selbstreflexion des aufgeklärten Subjekts vereinnahmt und dadurch instrumentalisiert werden kann. Eine post_koloniale Kritik, die im Namen der *native informant* spricht, läuft damit Gefahr, sie »zu vereinnahmen, zu kooptieren und [...] essentialisierender Gewalt zu unterwerfen« (Dhawan/Castro Varela 2015: 200, vgl. auch Dina Al-Kassim 2014: 16). Wie also kann Kritik geübt werden, die nicht ihrerseits eine gewaltvolle Aneignung wiederholt? Spivak bewegt sich in diesem Spannungsfeld, wenn sie in ihrer Studie nicht nur den westlichen Kanon auf imperialistische Axiome hin liest, sondern auch eine Dekonstruktion der post_kolonialen Theorie

15 Spivak (1999: 223) beschreibt in der Fussnote die Begriffe »native informant/colonial subject/postcolonial subject/globalized subject« als Reise (itinerary), die durch eine Geschichtsschreibung begangen wird, die auf Transformation fokussiert: So wird native informant durch die Kolonisierung zum kolonialen Subjekt.

16 Beide Stellen werde ich weiter unten einer genaueren Analyse unterziehen.

vornehmen will. Sie stellt damit nicht den Anspruch, für die *_native informant* sprechen oder der *_en* Position vollständig erfassen zu können. Vielmehr will sie jenen Akt aufzeigen, durch den sie *_* an den Rändern der westlichen Vernunft konserviert wird. Der bloße Akt des Nachzeichnens dieses konstitutiven Ausschlusses impliziert jedoch nicht, diesen Ausschluss aus der zivilisierenden Vermittlung der Vernunft zu bejahen. Stattdessen nimmt Spivak diese Figur als Alibi, um die ermächtigenden Fiktionen des Kanons zu brechen, neu zu erzählen und dadurch der *_native informant* gegenüber einen Affekt und damit eine ethische Beziehung entwickeln zu können (vgl. Al-Kassim 2014: 19).

Während Spivak in der Aneignung anderer Positionen lediglich eine Gefahr für die eigene Kritik sieht, zeigt Lloyds (2013: 82ff.) Auseinandersetzung mit dem Text *The Theory of Moral Sentiments* von Adam Smith, dass eine solche Aneignung auch einen positiven Effekt haben kann. So thematisiert sie eine andere Grenze, an die die Aufforderung, sich an die Stelle von jemand anderem zu denken, geraten kann. Auch Smith thematisiert das Erfassen der Situation, in der andere Personen sich befinden und kennzeichnet dies als einen Akt der Sympathie¹⁷ (vgl. ebd.: 86). Nach Smith ist es möglich, sich in die Situation von Neugeborenen oder Toten zu versetzen. In beiden Fällen wird deutlich, dass es in diesem Akt der Sympathie nicht darum geht, wie der tote oder neugeborene Mensch sich selbst fühlt, sondern dass wir uns an deren Stelle zu versetzen vermögen und in diesem Akt unsere eigenen Vorstellungen mitnehmen. Diese Extrembeispiele verdeutlichen, dass eine strikte Grenze zwischen dem Ich und den Anderen nicht gezogen werden kann, da jeder Akt des Sich-in-die-Position-einer-anderen-Versetzens eine Projektion enthält. Viel eher ist das Verhältnis von Selbst und Anderem ein Kontinuum. Auch Smith erkennt die Gefahr der Instrumentalisierung und Vereinnahmung in diesem Prozess: So liegt dann eine Täuschung vor, wenn beispielsweise unsere eigene Not auf jene der Toten projiziert wird oder eigene Ängste vor der Zukunft in die Antizipation der Situation eines Neugeborenen eingehen. Es kann also passieren, dass das eigene Bewusstsein lediglich grosszügig ausgebreitet wird (vgl. ebd.: 92). Smith sieht dies jedoch weniger als Gefahr, denn als Chance, wie Lloyd am Beispiel von Toten ausführt. In diesem Akt werde das Diktum von Lucretius, der Tod sei nicht präsent, wenn wir leben, und wenn er da sei, würden wir nicht mehr existieren, unterlaufen (vgl. ebd.: 87), denn erst durch eine solche Übertragung kommt eine Angst vor dem Tod auf. Diese Angst nimmt nun eine Funktion ein, indem sie die Grundlage bildet, Grenzen für das menschliche Verhalten zu setzen, das ansonsten ungehindert destruktive Züge annehmen könnte. In Lloyds Diskussion wird also deutlich, dass ein Verkennen durchaus auch als produktiver Akt gefasst werden kann, der für die eigene ethische Einstellung zentral ist.

17 Lloyd schlägt an einer Stelle eine Aktualisierung des Begriffs vor und übersetzt ihn als Empathie (ebd.: 92), ein Begriff, der Smith nicht zur Verfügung stand.

Verbindet man diese Überlegungen mit jener Position, die mit Spivak als subaltern bezeichnet werden kann, kann auch hier das Denken-an-der-Stelle-anderer einen produktiven Effekt erzeugen. Mir ist jedoch wichtig, dass das Bewusstsein, dass es sich um eine Projektion handelt, aktualisiert bleibt, damit dennoch keine Aneignung stattfindet. Es darf in diesem Sinne keine vollständige Identifizierung der eigenen Ängste mit der Situation Subalternen vorgenommen werden, da sonst gerade jene Vereinnahmung und Instrumentalisierung stattfindet, vor der Spivak warnt. Anders formuliert, beinhaltet die Position von Subalternen ein negatives Moment, sodass diese Position nie vollständig erfasst werden kann.

In Rückbindung an die Idee des *Sensus communis* bei Kant machen diese Reflexionen deutlich, dass das Denken-an-der-Stelle-anderer eine Verbindung zwischen Selbst und anderen herstellt, wobei das Verhältnis dieser beiden Positionen zueinander unterschiedlich gestaltet sein kann. Wie die vorhergehenden Kapitel bereits dargelegt haben und das folgende Kapitel zur *teleologischen Urteilskraft* weiter verdeutlichen wird, kann die Veränderung (Othering) als Teil und als Effekt des Denkens der Zweckmässigkeit nicht ohne ein Selbst verstanden werden, das ein reflexives Urteil vornimmt und damit auch die eigene Position klärt. Die Idee des *Sensus communis* enthält jedoch dann die Möglichkeit, aus diesem Denken heraus eine Kritik an diesen reflexiven Urteilen zu formulieren, wenn eine Erweiterung in dekolonialer Hinsicht vorgenommen und nach jenen Positionen gefragt wird, die von diesem Denken herabgestuft oder ausgeschlossen bleiben. Eine solche dekoloniale Kritik ist dann radikal, wenn der Fokus auf ausgeschlossene Positionen den Effekt hat, dass die reflexiven Urteile in ihrer Konstitution hinterfragt werden.

Kritik zu üben, wird so verstanden zu einem Balanceakt, indem ein Denken aufgegriffen wird, der Fokus sich auf die Ränder richtet und mit diesem Fokus das Denken selbst kritisch hinterfragt wird. Zentral ist jedoch, dass jene Figuren am Rand durch die Kritik keine rein instrumentelle Rolle erhalten, da dies eine gewaltvolle Aneignung bedeuten würde. Die Positionen am Rande müssen deshalb als letztlich nicht erfassbare Positionen begriffen werden, denen immer ein Moment der Negativität anhaftet. Die Aufforderung, an der Stelle anderer zu denken, wird so zu einem Aufruf, der letztlich nicht einlösbar ist. Dadurch bleibt der Prozess des An-der-Stelle-anderer-Denkens eine nicht abschliessbare Überprüfung regulativer Urteile.

5.3.2 Die Verbindung des Schönen mit dem Guten: Zur moralischen Erweiterung des *Sensus communis*

Das Schöne zeichnet sich nach Kant dadurch aus, dass es sich sowohl vom Angenehmen wie auch vom Guten abgrenzt. Durch die Abgrenzung kann das Schöne einen eigenen, autonomen Bereich beanspruchen. Dennoch versucht Kant wiederholt, das Schöne in Verbindung mit dem Guten zu bringen und damit eine Bezie-

hung zwischen Ästhetik und Moral herzustellen. Nach Zammito (1992: 7) müssen diese Versuche einer späteren Phase in der Ausarbeitung der *Kritik der Urteilskraft* zugeordnet werden. Er unterscheidet in der Genese der *Kritik der Urteilskraft* drei Phasen: In einer ersten Phase gehe es Kant um die transzendente Grundlegung der Ästhetik. Die zweite Phase sei gekennzeichnet durch die Einführung des reflexiven Urteils und werde als kognitive Wende gesehen. Die dritte Phase bezeichnet Zammito als ethische Wende, für die vor allem die Passagen zum Erhabenen zentral seien. Dennoch gebe es auch mehrere Passagen, in denen das Schöne in Beziehung zur Vernunft gebracht werde, also jenem Vermögen, durch das moralisches Handeln möglich sei.

Der Einbezug der Vernunft findet auf unterschiedlichen Ebenen statt. Einerseits wird der Mensch verstanden als Wesen, das Vernunft besitzt. Hier stellt sich die Frage, inwiefern ein ästhetisches Urteil, das Menschen als Objekte der Urteile nimmt, diese Fähigkeit der Menschen berücksichtigen kann oder auch muss. Andererseits untersucht Kant die Rolle der Vernunft in der Kunstproduktion. Die durch Menschen erschaffene Kunstobjekte müssen nach Kant auch als Äusserung von Vernunft verstanden werden. In dieser zweiten Diskussion der Verbindung von Ästhetik und Moral sehe ich einen Anknüpfungspunkt zum *Sensus communis*, da hier eine andere Dimension der Erweiterung der Denkart formuliert wird, die in dekolonialer Absicht genutzt werden kann. Demgegenüber kann die erste Art der Verbindung des Schönen mit der Vernunft als eine Einschränkung des *Sensus communis* charakterisiert werden, wie die folgenden Ausführungen verdeutlichen sollen.

Kant unterscheidet im Paragraphen 16 zwischen freier und anhängender Schönheit. Mit freien Schönheiten sind beispielsweise Vögel, Schalentiere und Blumen gemeint. Diese sind insofern frei, als dass ein Zweck einer Blume nicht bekannt ist – oder selbst wenn sich Botaniker_innen genauer mit dem »Befruchtungsorgan der Pflanze« (KdU B: 49/A: 48) – also mit der Zweckmässigkeit – auskennen würden, nähmen auch diese in einem ästhetischen Urteil keinen Bezug darauf. Anders ist dies nach Kant bei Menschen, Pferden und Gebäuden, da hier ein Begriff im Spiel ist, der einen Zweck für diese angibt, der »bestimmt, was das Ding sein soll« (KdU B: 50/A: 49). Damit ist das Urteil hier ein anhängendes Urteil, da das Geschmacksurteil eine Verbindung eingeht mit der Vorstellung, wodurch der Gegenstand erst gegeben ist. Die Beispiele, die Kant zur Veranschaulichung gibt, mögen erstaunen. In Bezug auf Pferde und Menschen lässt sich vermuten, dass Kant hier auf Überlegungen zurückgreift, die er in der *teleologischen Urteilskraft* für organisierte Wesen anstellt, und das ästhetische Urteil dem teleologischen unterordnet, auch wenn dies nicht deutlich wird. Es wird also nicht klar, warum bei einer Blume von dessen teleologischer Betrachtung abstrahiert werden kann und beim Pferd dies nicht möglich sein soll. Jedenfalls sieht Kant das ästhetische Urteil als anhängendes Urteil, das sich einem anderen Urteil unterordnet, wodurch zwar

das ästhetische Urteil nichts gewinnt, so doch »das gesamte Vermögen der Vorstellungskraft, wenn beide Gemütszustände zusammen stimmen« (ebd. B: 52/A: 51), einen Gewinn daraus zieht – und damit die Vereinigung der Vernunft mit dem Geschmack meint.

Etwas anschaulicher werden die Überlegungen in Paragraf 17. Kant schlägt dort vor, die Beurteilung eines Objekts solle als dem Urbild des Geschmacks entsprechend viel eher als Ideal denn als Idee bezeichnet werden. Die Idee benennt lediglich eine Vernunftidee. Der Begriff des Ideals kann »die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens« (ebd. B: 54/A: 54) besser fassen. Kant schränkt weiter ein, die Schönheit, zu der ein Ideal denkbar sei, müsse eine durch objektive Zweckmässigkeit fixierte Schönheit sein, das heisst, ein Ideal ist nur dann auffindbar, wenn es nicht um die freie Schönheit geht, sondern um eine anhängende Schönheit, wobei er nun nur ein Beispiel von anhängender Schönheit vor Augen hat:

»Nur das, was den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat, der Mensch, der sich durch Vernunft seine Zwecke selbst bestimmen, oder, wo er sie von der äußern Wahrnehmung hernehmen muß, doch mit wesentlichen und allgemeinen Zwecken zusammenhalten, und die Zusammenstimmung mit jenen alsdann auch ästhetisch beurteilen kann: dieser Mensch ist also eines Ideals der Schönheit, so wie die Menschheit in seiner Person, als Intelligenz, des Ideals der Vollkommenheit unter allen Gegenständen in der Welt allein fähig.« (Ebd. B: 55f./A: 55)

Mit dem Begriff des Ideals nimmt Kant also eine Verbindung des ästhetischen Urteils mit der Vernunft vor, indem das Geschmacksurteil mit einer Bestimmung des Menschen verbunden wird. Diese Bestimmung ist jedoch eine doppelte, denn zunächst kommt hier der Mensch als Wesen vor, das seine Zwecke selbst bestimmen kann, also autonom handeln kann. Doch Kant gibt noch eine zweite Möglichkeit: Diese Zwecke können auch aus der äusseren Wahrnehmung entnommen werden, womit eine teleologische Beurteilung der Welt kurz gestreift wird. Der Mensch wird hier bestimmt als Wesen, das die »wesentlichen und allgemeinen Zwecke zusammenhalten kann« (ebd.), das also die Zweckhaftigkeit der Natur erkennen und bestimmen vermag und durch diese Strukturierung über Zwecke einen grösseren Zusammenhang oder gar eine Vollkommenheit herstellen kann. Dieses Urteil wird jedoch im obigen Zitat mit dem *Auch* sogleich wieder überblendet mit einem ästhetischen Urteil. So erscheint der Mensch in einer doppelten Rolle, einerseits als Objekt einer ästhetischen Beurteilung, andererseits ist dieses Objekt darüber bestimmt, dass es selbst ein solches ästhetisches Urteil vornehmen kann. Und als solchermassen aktives Wesen könne der Mensch als ästhetisches Objekt anders beurteilt werden als beispielsweise Blumen oder eine schöne Aussicht (vgl. ebd. B: 55/A: 55). Denn die Fähigkeit, sich selbst Gesetze zu geben oder die Natur als

zweckhaft zu erkennen, erlaubt es, dass das ästhetische Urteil über den Menschen sich mit einer Vorstellung von Vollkommenheit vermengt.

Diese zweifache Bestimmung des Menschen, über den ein »intellektuierte[s] Geschmacksurteil[]« (ebd. B: 55/A: 54) gefällt werden kann, verfolgt Kant weiter, indem er den Text in zwei Abschnitte aufteilt, die sich zum einen mit der Vernunftidee und zum anderen mit der ästhetischen Normalidee beschäftigen. In beiden Abschnitten klingt an, dass es nicht nur um eine Beurteilung, sondern auch um eine Darstellung von Menschen geht. Die Vernunftidee charakterisiert Kant als eine Idee, »welche die Zwecke der Menschheit, sofern sie nicht sinnlich vorgestellt werden können, zum Prinzip der Beurteilung einer Gestalt macht, durch welche, als ihre Wirkung in der Erscheinung, sich jene offenbaren.« (Ebd. B: 56/A: 55f.). Nur den Menschen wird also zugeschrieben, den Zweck der Menschheit, also das Sittliche in sich zu tragen; dieser Zweck kann jedoch – als Vernunftidee – nicht äusserlich in Erscheinung treten. Dennoch kann das Wissen um das Sittliche in die ästhetische Beurteilung einfließen. Eine Annäherung an diese Vernunftidee im empirischen Bereich ist durch bestimmte Personen möglich. So kann ein Ausdruck des Moralischen, »[d]er sichtbare Ausdruck sittlicher Ideen, die den Menschen innerlich beherrschen [...]« (ebd. B: 60/A: 59), von Personen erkannt oder dargestellt werden, wenn diese einige Bedingungen erfüllen: Sie müssen »reine Ideen der Vernunft und große Macht der Einbildungskraft« (ebd. B: 60/A: 60) in sich vereinigen.¹⁸

Es braucht also nach Kant aufseiten der beobachtenden Person eine Vorstellung von Autonomie, die durch die Verbindung mit der Einbildungskraft nun in eine ästhetische Beurteilung des Gegenübers einfließen kann. Dieses konkrete Urteil ist kein rein ästhetisches Urteil mehr, wie Kant zu Ende des Abschnittes betont (vgl. ebd. B: 61/A: 59), wobei er im vorhergehenden Paragraphen betonte, das gesamte Vermögen ziehe durch diese Verbindung einen Gewinn. Die Unreinheit des ästhetischen Urteils zeigt sich auch daran, dass nun mit dem Urteil ein Interesse vermischt wird, während sich das ästhetische Urteil gerade durch seine Interessenlosigkeit auszeichnet. Dieses Interesse stammt aus dem moralischen Bereich, mit dem sich das ästhetische Urteil hier verbindet.

Diese Vernunftidee bildet jedoch nur eine Seite des ästhetischen Urteils über Menschen. Auf der anderen Seite gibt es ästhetische Normalideen. Hier geht es um eine einzelne Anschauung, »die das Richtmaß seiner Beurteilung, als eines zu einer besonderen Tierspezies gehörigen Dinges, vorstellt« (ebd. B: 56/A: 55). Die ästhetische Beurteilung beruht aufseiten der beurteilenden Person auf einer Idee

18 Insbesondere die Ausführungen zum Erhabenen werden verdeutlichen, dass diese Ideen der Vernunft nach Kant eine Errungenschaft der Kultur sind und damit – entgegen der neutralen Formulierung an dieser Stelle – nicht ohne Vorbedingung bei allen Menschen vorauszusetzen sind.

der Zweckmässigkeit des Menschen als Naturwesen, womit es hier vielmehr um ein teleologisches Urteil geht, das sich mit dem ästhetischen verbindet. Kant bezeichnet die folgenden Ausführungen als psychologische Erklärung dieser ästhetischen Normalidee: Es gibt ein Mittelmass, das sich eruieren lässt, indem man beispielsweise viele Gesichter übereinander legt. Diese ergeben dann eine Mitte, die schön ist. Dies gilt jeweils für den Landstrich¹⁹, in dem dieser Vergleich angestellt wird, das heisst, die Normalidee ist eine andere für ›Weisse‹ als für Chines_innen oder für afrikanische Menschen:

»Wenn nun auf ähnliche Art für diesen mittlern Mann der mittlere Kopf, für diesen die mittlere Nase u.s.w. gesucht wird, so liegt diese Gestalt der Normalidee des schönen Mannes, in dem Lande, wo diese Vergleichung angestellt wird, zum Grunde; daher ein Neger notwendig unter diesen empirischen Bedingungen eine andere Normalidee der Schönheit der Gestalt haben muß, als ein Weißer, der Chinese eine andere, als der Europäer. Mit dem Muster eines schönen Pferdes oder Hundes (von gewisser Rasse) würde es eben so gehen.« (Ebd. B: 58/A: 57f.)

Kant geht in seiner Darstellung der Normalidee von einer gegebenen Einteilung der Menschen aus, die an seine Überlegungen zu den ›Rassen‹ der Menschen erinnern – auch wenn hier der Begriff ›Rasse‹ nur in Bezug auf Hunde fällt. Diese Grenzziehung zwischen den Menschen geht nicht von der Erfahrung aus, wie Kant im Folgenden klärt, »sondern nach ihr werden allererst Regeln der Beurteilung möglich.« (Ebd. B: 58/A: 58) Diese Eingruppierung, die dem ästhetischen Urteil vorausgeht, ist das Resultat einer teleologischen Beurteilung. Kant springt von dieser Stratifizierung zurück zur Gattung:

»Sie [die Normalidee, Anm. KH] ist das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei Weise verschiedenen, Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihren Erzeugungen derselben Spezies unterlegt, aber in keinem einzelnen völlig erreicht zu haben scheint.« (Ebd. B 58f./A: 59)

Wie genau jedoch der Übergang von der jeweiligen Normalidee zu einer Normalidee der Gattung aussehen könnte, dazu sagt Kant nichts – und legt damit auch nicht nahe, dass eine Gruppe von Menschen näher am Bild der Gattung liegen würde als eine andere, sondern hält explizit fest, dass kein Individuum das Urbild der Schönheit in dieser Gattung erreicht zu haben scheint.

Mit diesen Ausführungen zur Normalidee und zur Vernunftidee zeigt Kant eine Verbindung der ästhetischen Urteilskraft mit einem jeweils anderen Urteil auf.

19 Kant selbst spricht von Land, womit die Assoziation mit einem Staat näherliegt. Da er jedoch im Folgenden nicht (nur) von Nationalstaaten oder Nationalcharakteren spricht, scheint mir Land eher als ›klimatische Zone‹ gemeint zu sein.

Die Normalidee beruht auf einer vorhergehenden Einteilung der Menschen, die Kant im zweiten Teil der *Kritik der Urteilskraft* zur *teleologischen Urteilskraft* weiter begründet und die damit ausserhalb des ästhetischen Urteils liegt. Das teleologische Urteil dient hier dem ästhetischen zur Grundlage und als Bedingung, »worauf dieses Rücksicht nehmen muß« (ebd. B: 189/A: 187), wie Kant in einem späteren Abschnitt verdeutlicht.²⁰ Das ästhetische Urteil wird von Kant dem anderen Zweckurteil untergeordnet, sodass das ästhetische Urteil der Logik der Einteilung der Natur nichts entgegensetzen kann. Im Gegenteil findet eine Verstärkung statt, da die Einteilung der Menschen in Kategorien um eine Dimension erweitert wird.²¹

Die Vernunftidee macht hingegen eine Verbindung mit dem Menschen als No-
menon kenntlich. Wenn an dieser Stelle der Mensch in Bezug auf seinen Zweck beurteilt wird, dann hat dies zur Folge, dass sich dieses Urteil – wie weiter unten genauer dargestellt wird – mit einem Fortschrittsnarrativ verbindet: Denn nur kultivierte Menschen können jene reine Idee haben, die notwendig ist, um ein solches Urteil fällen zu können. Auch in diesem Urteil findet eine Verbindung des ästhetischen Urteils mit einer anderen Betrachtungsart statt. Kant äussert sich jedoch nicht deutlich, in welchem Verhältnis diese beiden Aspekte stehen, sodass es eher naheliegend zu sein scheint, dass sich das moralische vom ästhetischen Urteil nicht klar trennen lässt, sondern mit diesem vermengt.

Zudem lässt sich vermuten, dass dieses ästhetische Urteil zu vergessen beginnt, dass jede Beurteilung eines Objekts als schön eigentlich eine Verwechslung bedeutet. Wie oben ausgeführt, sind ästhetische Urteile in diesem Sinne immer ein uneigentlicher Sprachgebrauch, da dem Objekt eine Eigenschaft zugeschrieben wird, die jedoch auf der Urteilskraft des anschauenden Menschen beruht und damit eigentlich nicht dem beurteilten Objekt selbst zukommt. Doch an dieser Stelle scheint sich dieser metaphorische Sprachgebrauch der Grenze anzunähern. Dem beurteilten Objekt wird nicht eine Zweckmässigkeit, sondern ein Zweck zugeschrieben, der durch ein Wesen, das seinerseits sich Zwecke setzen kann, erkannt und dargestellt werden kann. Hier steht der Anspruch auf einen eigentlichen Sprachgebrauch im Raum, wenn Kant behauptet, dass bestimmte Menschen (mit den richtigen Ideen) erkennen könnten, dass ein Ausdruck bei anderen Menschen als Erscheinung des Moralischen beurteilt werden müsse. Das Urteil beansprucht hier nicht nur den Status einer subjektiven, sondern auch einer objektiven

20 In Paragraf 48 ergänzt Kant noch ein Beispiel, in dem nun das Geschlecht berücksichtigt wird. Das Urteil ›Das ist ein schönes Weib‹ bedeutet somit: »[D]ie Natur stellt in ihrer Gestalt die Zwecke im weiblichen Bau schön vor« (B: 189/A: 187). Auch hier findet eine Engführung der Zweckmässigkeit mit der Fortpflanzungsfähigkeit statt, wie dies bereits anhand der Blume weiter oben aufgegriffen wurde. Hier wird dieser Zweck zudem nur der Frau zugeschrieben.

21 Interessant ist, dass Kant an dieser Stelle eine Kategorisierung von Menschen vornimmt, die in der *teleologischen Urteilskraft* meines Wissens nicht weiter aufgegriffen wird.

Zweckmässigkeit, insofern es um das Moralische geht. Dieses Urteil in seiner Exklusivität erhält seine Allgemeingültigkeit nicht über einen Austausch mit anderen Standpunkten, sondern durch seinen Bezug auf diese objektive Eigenschaft.

Die Formen der Verbindung zwischen Ästhetik und Vernunft haben also zur Folge, dass sich das ästhetische Urteil entweder einem vorhergehenden Urteil unterordnet oder eine Einschränkung stattfindet, wer von Kant als fähig beurteilt wird, ein Urteil zu fällen, in dem die Vernunft im Schönen sichtbar wird. In beiden Momenten findet keine Erweiterung der Denkart statt. Es finden sich in der *Kritik der Urteilskraft* jedoch weitere, zu einem späteren Zeitpunkt verfasste Stellen, in denen eine andere Art Verbindung des Schönen mit dem Guten hergestellt wird. Auf der Grundlage dieser Ausführungen wird es möglich zu verdeutlichen, inwiefern ästhetische Urteile eine ethische Erweiterung erfahren können, die gerade auch für eine dekoloniale Reformulierung des Sensus communis wichtig ist.

In der Dialektik und insbesondere im Paragraphen 59 bezeichnet Kant das Schöne als Symbol für das Moralische. Er vollzieht damit eine explizite Sprachreflexion, indem er den Begriff des Symbols aufgreift und als »symbolische Hypotypose« (ebd. B: 255/A: 251) erörtert, das heisst als »Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann« (ebd. B: 257/A: 254). Wenn also das Schöne und das Gute in einem Verhältnis der Symbolisierung stehen, bedeutet dies, dass das Schöne zwar das Gute nicht direkt ausdrücken oder darstellen kann, aber in einem Verhältnis der Analogie zu ihm stehen kann. Das Schöne wird dabei zu einem intuitiven Ausdruck für eine unbestimmte, übersinnliche Vernunftidee. Das Gute kann so indirekt, vermittelt durch diese Analogie, in der Reflexion über das Schöne Berücksichtigung finden. Mit dieser Formulierung verschiebt Kant die Begründung des Anspruchs des ästhetischen Urteils auf Allgemeinheit, da er nun diesen Bezug auf das Sittliche als Grundlage dafür sieht, dass das Schöne einen Anspruch auf die Beistimmung jedes anderen stellen kann. Er betrachtet nicht mehr die Harmonie der Gemütskräfte als Grundlage dafür. Nur insofern das Schöne als Symbol für das Gute steht, bezieht es sich auf das Intelligible, nur durch den Bezug auf das Intelligible kann der Anspruch entstehen, dass andere dem Urteil zustimmen (vgl. ebd. B: 258/A: 255).

Diese Beziehung des Ästhetischen zur Vernunft erweist sich als eine Formulierung, die im Gegensatz zum Konzept der Vernunftidee den sprachtheoretischen Rahmen nicht verlässt, sondern im Gegenteil noch vertieft. Die Verwechslung, die in jedem ästhetischen Urteil stattfindet, erhält hier eine weitere Dimension, da in der Verwechslung, durch die ein Gegenstand als schön beurteilt wird, dieses Schöne als unbestimmter Ausdruck des Guten verstanden wird. Dennoch mündet dieser Ansatz in keine Heteronomie des Ästhetischen, da das ästhetische Urteil nicht durch den Bezug auf die Vernunft durch Vorannahmen eingrenzt oder

vorstrukturiert wird. Zudem ist diese Formulierung im engeren Sinne auch nicht mit einem Fortschrittsnarrativ verbunden, da keine bestimmten Ideen als Bedingung vorausgesetzt werden, um eine ethische Dimension überhaupt erkennen zu können. Stattdessen erweitert sich hier die Bedeutungskraft des Schönen um die Dimension des Ethischen.

Noch deutlicher lässt sich diese Erweiterung fassen, nimmt man Ausschnitte aus der Geniediskussion dazu (vgl. Paragraphen 46–50).²² Wie Zammito (1992: 35ff.) darlegt, war Kant diesem Begriff gegenüber eher skeptisch eingestellt, da er von Herder und Hamann, wichtigen Vertretern der Sturm-und-Drang-Bewegung, geprägt worden ist und in den Augen Kants in gefährlicher Weise verwendet wurde. Dennoch greift Kant in der späteren Phase der Ausarbeitung der *Kritik der Urteilskraft* den Begriff auf und integriert ihn in sein Verständnis der ästhetischen Urteilskraft. Mit dem Begriff geht es Kant zwar hauptsächlich um die Hervorbringung schöner Gegenstände, jedoch hat dies zugleich Konsequenzen für die Rezeption von Kunstwerken. Wichtig für sein Verständnis von Genie ist dabei, dass eine »andere Natur« (KdU B: 193/A: 190) erschaffen werden kann. Zwar sind die Stoffe der Natur entnommen und unterliegen den Naturgesetzen, so wie die menschliche Handlung sich an den Gesetzen der Freiheit orientiert, doch in der Schaffung von Kunst eröffnet sich ein Bereich, der weder durch die einen noch die anderen Gesetze bestimmt ist. Oder wie Kneller es auf den Punkt bringt: »As natural physical beings we are bound by the laws of nature, as moral agents by the law of practical reason, but as imaginative creatures we are constrained by neither and thus have creative power« (Kneller 2003: 189). In der Deduktion (vgl. Paragraph 49), schreibt Kant zur Dichtkunst:

»Wenn nun einem Begriffe eine Vorstellung der Einbildungskraft unterlegt wird, die zu seiner Darstellung gehört, aber für sich allein so viel zu denken veranlaßt, als sich niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen läßt, mithin den Begriff selbst auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert: so ist die Einbildungskraft hiebei schöpferisch, und bringt das Vermögen intellektueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr nämlich bei Veranlassung einer Vorstellung zu denken (was zwar zu dem Begriffe des Gegenstandes gehört), als in ihr aufgefaßt und deutlich gemacht werden kann.« (KdU B: 194f./A: 192)

Durch die kunstvolle Verwendung von Begriffen können Ideen angesprochen werden. Dadurch verbindet sich »mit der Sprache, als bloßem Buchstaben, Geist« (ebd. B: 197/A: 195) und die engere Bedeutung von Begriffen wird ausgeweitet. So können beispielsweise religiöse und rationale Ideen aufgerufen werden (vgl. Zammito 1992: 287 und 289f.). Ideen können nicht direkt ausgedrückt, aber durchaus angedeutet

22 Der Fokus liegt in den folgenden Ausführungen auf der Verbindung des Schönen mit Ideen; es geht mir also nicht um eine umfassende Diskussion des Genies bei Kant.

werden, da die »Vorstellungen der Einbildungskraft [...] mit einer solchen Mannigfaltigkeit der Teilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist« (KdU B: 197/A: 195), dass es keine engere oder gar zwingende Beziehung zwischen den Begriffen und den darüber hinausgehenden Ideen gibt. In diesem freien Spiel ist es möglich, dass sich eine neue Regel eröffnet, »die aus keinen vorhergehenden Prinzipien oder Beispielen hat gefolgert werden können« (ebd. B: 199/A: 196).

Kneller (2003: 189f.) sieht in diesem Verständnis von Genie und der Fähigkeit, eine andere Natur zu erschaffen, einen Bereich umrissen, in dem es möglich ist, dass sich moralische Ideen in den Handlungen der Menschen ausdrücken. Durch diesen Geniebegriff wird die Lücke zwischen den moralischen Gesetzen und den Regeln der Natur überbrückt, da die Handlungen der Menschen nicht nur den Naturgesetzen folgen, sondern darüber hinaus eine Anordnung von Dingen erstellen können, die nur dann erfassbar ist, wenn sie in Beziehung zu Ideen gebracht wird. Die Menschen erscheinen hier als Erschaffende ihrer Welt, sie können die physische und soziale Ordnung, von der sie Teil sind, zumindest zum Teil neu arrangieren.²³

Verbindet man dies nun mit der obigen Diskussion zum Sensus communis, wird deutlich, dass das Schöne als Symbol des Moralischen eine Erweiterung des Sensus communis darstellt. Die Erweiterung der Denkart wird nun nicht mehr nur extensiv (an der Stelle jedes anderen zu denken) gefasst, sondern das ästhetische Urteil selbst erweitert sich um eine neue Dimension. Dies findet dadurch statt, dass im ästhetischen Urteil eine Verbindung mit Ideen gesehen wird, die über das Ästhetische hinaus in den Bereich des Ethischen (oder auch Religiösen) reichen. Dadurch erhält der Austausch über konkrete Kunstwerke als Symbole eine tiefere Bedeutung, da es in dieser Diskussion nicht nur um das konkrete Kunstobjekt, sondern um ein dahinter liegendes Werteverständnis geht. Diese weitergehende Bedeutung fasst Kant jedoch als unnennbar, das heisst, die angedeuteten Ideen sind nicht vollständig auf einen Begriff zu bringen oder in einem Objekt ausdrückbar. Damit bleibt ein negativer Aspekt erhalten, der immer von neuem Antrieb geben kann, zu einem Kunstprodukt mehr zu denken, zugleich jedoch die Offenheit und letztliche Unbestimmtheit zu akzeptieren. Mit dieser Erweiterung erweist sich die Ästhetik als zentraler Ort, an dem eine Auseinandersetzung mit moralischen Ideen stattfinden kann.

Eine solche Auseinandersetzung kann jedoch nicht nur als Prozess gesehen werden, der innerhalb eines einzelnen Subjekts abläuft, sondern auch als intersubjektives Streiten. In der Bestimmung des Sensus communis hat Kant betont,

23 Kneller (2003: 192) sieht im Paragraphen 17 eine von Kant nicht genutzte Möglichkeit, die sinnlichen und moralischen Aspekte der menschlichen Natur (und die soziale Dimension der Moralität) in die Einbildungskraft zu integrieren und damit eine moralische Gesellschaft zur Darstellung zu bringen.

dass es sich um einen rein gedanklichen Akt handelt, wenn man sich in die Position eines jeden anderen versetzt. Zhouhuang (2016: 120) verwendet diesbezüglich den Ausdruck »intrasubjektiv«, der vom »intersubjektiven« Austausch unterschieden wird. In den Ausführungen Kants zur Auseinandersetzung mit ästhetischen Urteilen kommt nun eine empirische Dimension dazu, das heisst, zur Reflexion, durch welche ein ästhetisches Urteil getroffen wird, tritt der Austausch über dieses Urteil dazu und damit ein intersubjektives Moment. Kant erachtet diesen Austausch als nachträgliches Element, das für die Bestimmung des Sensus communis nicht zentral ist.

In dieser intersubjektiven Hinsicht wird der Sensus communis von Kant als Prozess gedacht, der nicht immer harmonisch ablaufen muss. Kant selbst diskutiert dies als Streiten um ästhetische Urteile. Unter welchen Bedingungen dieses Streiten überhaupt möglich ist, erörtert er im Abschnitt zur Antinomie des Geschmacks und bringt damit eine grundsätzliche Positionierung des Sensus communis nochmals auf den Punkt. So erläutert er, dass es auf der einen Seite einen Anspruch auf die allgemeine Einstimmung jedes anderen im Geschmacksurteil brauche, weil sonst das Urteil Privatsache bleiben würde. Auf der anderen Seite sei das Geschmacksurteil kein bestimmendes Urteil, in dem Begriffe notwendig auf Konkretes bezogen werden müssen. Das ästhetische Urteil befinde sich sozusagen dazwischen, und gerade deshalb dürfe mit Recht um diese Urteile gestritten werden:

»Denn worüber es erlaubt sein soll zu streiten, da muß Hoffnung sein, unter einander überein zu kommen: mithin muß man auf Gründe des Urteils, die nicht bloß Privatgültigkeit haben und also nicht bloß subjektiv sind, rechnen können; welchem gleichwohl jener Grundsatz: ein jeder hat seinen eigenen Geschmack, gerade entgegen ist.« (KdU B: 233/A: 230)

Fasst man das ethische Moment im Sensus communis nicht als der Gemeinschaft vorgängiges Kriterium, so kann die Vernunft weder als Ausgangspunkt für das Streiten gesehen noch eingeklagt werden, dass jemand der Vernunft widerspricht. Insofern der Sensus communis im Prozess dennoch einen Bezug auf Vernunft in sich birgt, kann der Anspruch erhoben werden, dass andere Positionen grundsätzlich nachvollziehbar sind und deswegen auch die Aufforderung rechtfertigen, diese nachzuvollziehen. Dies beinhaltet, dass das Streiten letztlich auch ein Streiten um die Vernunft selbst mit sich bringen kann, bei dem die Grenzen der eigenen Vernunft thematisiert und kritisch hinterfragt werden. In dekolonisierender Hinsicht ist dieser Punkt zentral, da Positionen am Rande in den kantischen Schriften gerade auch dadurch gekennzeichnet sind, dass Menschen in Bezug auf die Entwicklung der Vernunft als rückständig und damit randständig deklariert werden, wie meine Lektüre der *Beobachtungen*, der Rassentheorien und der Geschichtsphilosophie deutlich gemacht hat.

Der Sensus communis kann reformuliert werden als Aufforderung, auch an dieser Grenze zu denken. Dieser Art der Selbstkritik ist es zwar möglich, an die Grenze dieses Denkens zu gehen, ein Überschreiten der Grenze ist jedoch nicht möglich. Denn wenn die intrasubjektive Übereinstimmung der Erkenntniskräfte als konstituierendes Merkmal für eine ästhetische Beurteilung vor dem intrasubjektiven Austausch vorrangig gesetzt wird oder gar die einzige Grundlage für das ästhetische Urteil bildet, bleibt das Verstehen stets an die eigene Vernunft zurückgebunden. Aus dieser Position können zwar die Grenzen der Vernunft abgetastet werden, es bleibt jedoch unmöglich, sich eine andere Vernunft vorstellen zu können. Gerade vor dem kolonialen Hintergrund – zu Kants Zeit war es eine fortlaufende Expansion Europas – bedarf der Sensus communis des grundlegenden Einbezugs des intersubjektiven Austausches, womit erst Platz geschaffen werden kann für ein anderes Denken und eine andere Vernunft, die vielleicht von der *Kritik der Urteilkraft* her nicht denkbar ist, aber dennoch existiert. Erst dann kann auch ein radikales Streiten um diese Vernunft überhaupt einsetzen, das dennoch von der Idee geleitet ist, dass eine allgemeine Übereinstimmung möglich ist. In dekolonisierender Hinsicht wäre es deshalb zentral, die intersubjektive Ebene enger mit der intrasubjektiven Ebene in Verbindung zu bringen und insbesondere denkbar zu machen, dass der empirische Austausch eine Wirkung auf die intrasubjektive Übereinstimmung der Gemütskräfte entfalten kann.²⁴

Setzt man das Streiten zentral für die Bestimmung des Sensus communis, wird auch deutlicher, worin das politische Potenzial besteht. *Politisch* kann in dieser Hinsicht die gesellschaftliche Auseinandersetzung um Ideen meinen, die nicht nur den Blick auf die Vergangenheit prägen, sondern die auch die Grundlage für eine mögliche Gestaltung der Zukunft bilden. Politische Handlungen bestehen in diesem Sinne als Vorstellungen, die ästhetisch gedacht, als kreativer Akt bezeichnet werden können, durch den neue Regeln entstehen können und in dem eine andere Natur denkbar gemacht wird. Natur wird hier nicht mehr nur durch den theoretischen Blick als mechanische Natur verstanden, sondern meint vielmehr jenen Bereich, in dem das menschliche Handeln eine Welt erschafft, die uns dennoch als Natur gegenübertritt. Diese Natur kann nur durch eine Perspektive erfasst werden, die nach Zwecken und damit nach den dahinter liegenden Ideen fragt.

5.3.3 Das Fortschrittsnarrativ in der empirischen Entwicklung des Schönen

Zuletzt soll weiter ausgeführt werden, inwiefern Kants Ästhetik eine Verbindung mit einem Fortschrittsnarrativ eingeht. Dies wird besonders deutlich in der Skizze der empirischen Seite der Ästhetik. Die Zustimmung möglichst vieler Menschen (»die Einhelligkeit, so viel möglich, aller Zeiten und Völker« [KdU B: 53/A: 53]) zu

24 Vgl. dazu auch der Text von Hicks (2012).

einem Geschmacksurteil ist nach Kant ein empirisches Kriterium, das für die Bestimmung des Schönen nicht begründend sein kann. Dennoch erwähnt er auch hier, dass es einen »tief verborgenen allen Menschen gemeinschaftlichen Grunde der Einhelligkeit in Beurteilung der Formen [gibt], unter denen ihnen Gegenstände gegeben werden« (ebd. B: 53/A: 53). Es gibt nach Kant ein Urbild, eine Idee des Geschmacks, und dieses ist in jeder Person angelegt, jedoch muss jede einzelne Person es selbst hervorbringen. Das Urteil über das Schöne ist demnach mit einer Logik verflochten, die eine bestimmte Veranlagung in allen Menschen voraussetzt und damit verbunden eine Entwicklung oder Entfaltung dieser Idee verzeichnet. In der Deduktion des ästhetischen Urteils kommt Kant weiter auf diese empirische Entwicklung der Ästhetik zu sprechen: »[N]ur in Gesellschaft kommt es ihm ein, nicht bloß Mensch, sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch zu sein (Anfang der Zivilisierung)« (ebd. B: 163/A: 161). Erst durch die Gesellschaft wird die natürliche »Anlage« entwickelt. Kant beschreibt die erforderlichen Etappen dieser Zivilisierung: So fängt es an mit »Reizen, z.B. Farben, um sich zu bemalen (Rocou bei den Karaißen und Zinnober bei den Irokesen), oder Blumen Muschelschalen, schönfarbige Vogelfedern, mit der Zeit aber auch schöne Formen (als an Kanots, Kleidern, u.s.w.)« (ebd. B: 163/A: 161). Auf dem höchsten Punkt der Zivilisierung entsteht dann ein Hauptwerk aus der verfeinerten Neigung. Dieser Fortschritt lässt nach Kant einen Übergang vom Sinnengenuss zum Sittengefühl erkennen (vgl. ebd. B: 164/A: 162). Es besteht jedoch die Gefahr, dass das Schöne sich mit Neigungen und Leidenschaften verbindet und damit wäre der Übergang zum Guten »nur sehr zweideutig« (ebd. B: 165/A: 163). Die Entwicklung des Geschmacks in seiner Reinheit kann jedoch das Gute befördern.

In dekolonisierender Hinsicht stellt das Fortschrittsnarrativ eine Einschränkung des Streitens um das Schöne dar, da es in diesem Modell Äusserungen und Urteile über das Schöne gibt, die mehr, weniger oder kaum in Verbindung mit dem Guten stehen. Durch das Etablieren eines Anachronismus wird eine theoretische Kluft erschaffen zwischen unterschiedlichen Kunstäusserungen, wodurch das Streiten unrechtmässig eingegrenzt wird. Zudem wird deutlich, dass Kant hier eine Position einnimmt, die ich in Bezug auf die Normalideen umrissen und kritisiert habe: Sein Urteil zeigt, dass er sich in der Lage fühlt, unterschiedliche Äusserungen als mehr oder weniger sittlich zu deklarieren. Er ist in der Lage zu erkennen, wann ein Phänomen sittliche Züge andeutet. Damit verortet er sich in einer bestimmten, »zivilisierten« Kultur, deren Vormacht er im Urteil behauptet. In Bezug auf das Erhabene wird dieser Anspruch der Überlegenheit noch deutlicher.

Während ich also im Sensus communis nach einigen Modifikationen durchaus einen Anknüpfungspunkt für eine dekolonisierende und dekoloniale Philosophie sehe, geht es im Folgenden um eine problematisierende Lektüre des Erhabenen. Im Erhabenen findet eine engere Verbindung des ästhetischen Urteils mit der Entwicklung von Kultur statt, die sich der Öffnung hin zu einer anderen Philosophie

verschliesst. Darüber hinaus beginnt hier die kritische Philosophie, sich selbst zu vergewissern und sich als einzig legitime Philosophie auszuzeichnen. Diese Selbstlegitimierung wird jedoch erst in Bezug auf die *teleologische Urteilskraft* umfassender thematisiert werden.

5.4 Das Erhabene

Das Urteil über das Schöne wird von Kant als eine ruhige Kontemplation der Erkenntniskräfte beschrieben, durch die die Lebenskräfte angeregt und zum Verweilen eingeladen werden. Die Erfahrung des Erhabenen ist demgegenüber dramatischer, was auch damit zusammenhängt, dass weniger der Verstand als vielmehr die Vernunft im Urteil involviert ist. Dies bedeutet, dass es im Erhabenen um den Anspruch der Vernunft auf Totalität und Unbegrenztheit geht. Lyotard (1993: 68f.) fasst dies in dramatische Worte, wenn er die erhabene Gewalt als einen Blitzschlag beschreibt, durch den das Denken mit sich selbst kurzgeschlossen werde. »Die Natur, oder was davon übrigbleibt, die Quantität, dient nur als Wackelkontakt, von dem aus der Funke überspringt. Die teleologische Maschine explodiert.« (Ebd.: 68) Während das Schöne zur Aufklärung beigetragen habe, ist das Erhabene »ein plötzliches Glühen ohne Zukunft« (ebd.), in dem das Denken von sich selbst mitgerissen wird.

»Die Einbildungskraft tut sich an der Grenze deßen, was sie darstellen kann, Gewalt an um zumindest darzustellen, daß sie nicht mehr darstellen kann; und die Vernunft versucht unvernünftigerweise ihrerseits, das Verbot, das sie sich auferlegt und das im eigentlichen Sinne kritisch ist, zu verletzen.« (Ebd.)

Dadurch fordert das Denken seine eigene Endlichkeit heraus. Das erhabene Gefühl ist damit, so Lyotard weiter, »das Einbrechen des dumpfen Begehrens nach Grenzenlosigkeit in und für das Denken« (ebd.: 69). Kant selbst beschreibt das Erhabene als Klimax, als eine »augenblickliche Hemmung der Lebenskräfte und darauf sogleich folgenden desto stärkern Ergießung derselben [...], mithin als Rührung kein Spiel, sondern Ernst in der Beschäftigung der Einbildungskraft« (KdU B: 75/A: 74). Beim Erhabenen kommt also ein negatives Moment dazu: die Unlust, während beim Schönen ein positives und gleichmässiges Lustgefühl involviert ist. Diese Unlust ist damit verbunden, dass es Momente der Zweckwidrigkeit gibt. Ein Beispiel, das Kant gibt, dreht sich – vielleicht nicht ganz zufällig – um den Ozean: Dieser könne nicht unmittelbar erhaben genannt werden, er sei grässlich,

»und man muß das Gemüt schon mit mancherlei Ideen angefüllt haben, wenn es durch eine solche Anschauung zu einem Gefühl gestimmt werden soll, welches selbst erhaben ist, indem das Gemüt die Sinnlichkeit verlassen und sich mit Ideen,

die höhere Zweckmäßigkeit enthalten, zu beschäftigen angereizt wird« (KdU B: 77/A: 76).

Was Kant genau impliziert, wenn er sagt, dass das Gemüt schon mit mancherlei Ideen angefüllt sein muss, wird weiter unten detailliert erörtert. Das Zitat verdeutlicht jedoch, dass ein bestimmter Anblick dazu anregt, sich mit Ideen zu beschäftigen, die so in der Natur nicht angetroffen werden können.

Kant unterscheidet zwischen dem Mathematisch-Erhabenen und dem Dynamisch-Erhabenen. In der Analytik bestimmt er das Mathematisch-Erhabene als das, »was über alle Vergleichung groß ist« (ebd. B: 81/A: 80), und meint damit eine Grösse, die nicht darüber erkannt werden kann, dass sie mit anderen Grössen verglichen wird. Für das, was wir in dieser Art als gross bezeichnen, gibt es »keinen ihm angemessenen Maßstab außer ihm, sondern bloß in ihm [...]«. Es ist eine Grösse, die bloß sich selber gleich ist« (ebd. B: 84/A: 83). Das Erhabene ist also nicht in den Dingen der Natur zu finden, sondern in unseren Ideen. Das heisst, dass durch ein Ding der Sinnenwelt eine »Erweckung des Gefühls eines übersinnlichen Vermögens« (ebd. B: 85/A: 84) in uns hervorgerufen wird.

Es gibt also eine Wahrnehmung der Unangemessenheit des sinnlichen Massstabes zur Grössenschätzung der Vernunft und hiermit verbunden eine Unlust. Durch diese Unlust wird zugleich eine übersinnliche Bestimmung in uns rege und damit auch Lust, die damit verbunden ist, dass wir jeden Massstab der Sinnlichkeit den Ideen des Verstandes gegenüber unangemessen finden. In gewissem Sinne befinden sich die Sinnlichkeit und die Vernunft in einem Widerstreit, in dessen Verlauf die Vernunft auf die Beschränktheit der Sinnlichkeit hinweist:

»Es ist nämlich für uns Gesetz (der Vernunft) und gehört zu unserer Bestimmung, alles, was die Natur als Gegenstand der Sinne für uns Großes enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu schätzen; und, was das Gefühl dieser übersinnlichen Bestimmung in uns rege macht, stimmt zu jenem Gesetz zusammen.« (Ebd. B: 97f./A: 96f.)

Doch die Vernunft kann diese Einschätzung nur vornehmen, weil sie durch die Sinnlichkeit angeregt wird. Im Gemüt wird die Stimme der Vernunft geweckt, die nicht nur eine Addition, sondern eine

»[...] Zusammenfassung in eine Anschauung, und für alle jene Glieder einer fortschreitend-wachsenden Zahlreihe Darstellung verlangt, und selbst das Unendliche (Raum und verflossene Zeit) von dieser Forderung nicht ausnimmt, vielmehr es unvermeidlich macht, sich *dasselbe* (in dem Urteile der gemeinen Vernunft) als ganz (seiner Totalität nach) gegeben zu denken« (ebd. B: 91f./A: 90f.).

Dadurch zeigt das Gemüt, dass es die Sinne übertreffen kann, indem es der Welt eine Idee des Noumenon unterlegt (vgl. ebd.). Zugleich regt sich die übersinnliche

Bestimmung in uns, die Einsicht in unsere subjektive Zweckmässigkeit, die Kant mit dem Gefühl der Achtung identifiziert. Diese Achtung für uns selbst wird auf das Objekt der Natur übertragen:

»Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objekte der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechslung einer Achtung für das Objekt statt der für die Idee der Menschheit in unserm Subjekte) beweisen, welches uns die Überlegenheit der Vernunftbestimmungen unserer Erkenntnisvermögen über das größte Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht.« (Ebd. B: 97/A: 96)

Im Urteil des Erhabenen findet sich ein Bezug zur Bestimmung der Menschen, das heisst ein Bezug darauf, dass die Menschen durch ihre Vernunft Endzwecke sind. Diese moralische Grundlage bleibt im ästhetischen Urteil jedoch dunkel (vgl. ebd. B: 154/A: 152), da Ideen nicht dargestellt werden können, wie bereits in Bezug auf das Schöne ausgeführt wurde. In der Natur, die uns als Erscheinung in Raum und Zeit zugänglich ist, kann kein Unbedingtes erscheinen. Durch den Anblick von etwas Erhabenem findet jedoch eine Verknüpfung mit einer Idee des Übersinnlichen statt, indem das Übersinnliche hinzugedacht wird. Durch diese Idee wird die Einbildungskraft bis zu ihrer Grenze hin erweitert, indem das Erhabene als subjektiv-zweckmässig beurteilt wird (vgl. ebd. B: 115f./A: 114f.).

Beim Dynamisch-Erhabenen kommt ein Moment der Macht dazu. Kant fokussiert hier auf die Natur als eine Macht, die wir fürchten und die unsere Ohnmacht zu erkennen gibt. Zugleich entdecken wir jedoch durch diese Erfahrung, dass wir unabhängig von der Natur sind: »worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz anderer Art gründet, als diejenige ist, die von der Natur außer uns angefochten und in Gefahr gebracht werden kann, wobei die Menschheit in unserer Person unerniedrigt bleibt, obgleich der Mensch jener Gewalt unterliegen müßte« (ebd. B: 105/A: 103f.). Beim Dynamisch-Erhabenen fühlt das Gemüt die eigene Überlegenheit über die Natur.

Aus feministischer Sicht wurde diese Überlegenheit kritisiert und deren geschlechtliche Konnotation herausgearbeitet. So zeigt Klinger (1997) auf, wie der Widerstand gegen die Natur oder gar die Beherrschung der Natur mit Männlichkeit assoziiert ist – was insbesondere mit Bezug auf die *Beobachtungen* ein naheliegender Schluss ist, wo das Erhabene explizit mit dem Männlichen und das Schöne mit dem Weiblichen in Verbindung gebracht wird. Deutlich wird die geschlechtliche Konnotation in der *Kritik der Urteilskraft* auch durch Lyotards Reformulierung des Erhabenen, das er in ein Familiendrama ummünzt: Er personifiziert die Vorstellungskraft als Mutter, die Vernunft als Vater. Beide bringen das Erhabene als Kind hervor (vgl. Lyotard 1993: 200ff.). Klinger greift diese Interpretation auf und stellt fest, Lyotard zeige damit zwar auf, wie der Geschlechtersymbolismus in Kants Urteilskraft wirkmächtig sei, jedoch distanzieren er sich an keiner Stelle davon. Statt-

dessen sieht Klinger bei diesem Denker der Postmoderne die sexistische Spur sogar noch verstärkt und übertrieben. Dieser Einschätzung stimme ich zu, jedoch blendet die Diskussion einen zentralen Aspekt aus, und zwar die Rolle der Kultur.²⁵

Durch den Anblick der machtvollen Natur entdecken wir also nicht nur unsere Abhängigkeit von der Natur, sondern auch die Kraft, die es uns ermöglicht, ihr zu widerstehen. Diese Kraft nennt Kant eine Bestimmung unseres Vermögens, eine ›Anlage‹ in unserer Natur, deren Entwicklung und Übung jedoch uns selbst überlassen ist:

»Denn was ist das, was selbst dem Wilden ein Gegenstand der größten Bewunderung ist? Ein Mensch der nicht erschrickt, der sich nicht fürchtet, also der Gefahr nicht weicht, zugleich aber mit völliger Überlegung rüstig zu Werke geht. Auch im allgerüstetsten Zustand bleibt diese vorzügliche Hochachtung für den Krieger; nur daß man noch dazu verlangt, daß er zugleich alle Tugenden des Friedens, Sanftmut, Mitleid, und selbst geziemende Sorgfalt für seine eigne Person beweiße: eben darum, weil daran die Unbezwinglichkeit seines Gemüts durch Gefahr erkannt wird.« (KdU B: 106/A: 105)

Kant skizziert in dieser Passage eine Begegnung zwischen einer ›Wilden‹ und einem Krieger, welche im Angesicht einer Gefahr standhält und damit die eigene Erhabenheit erkennt. Dass dabei die beobachtende Person als ›wild‹ bezeichnet wird, ist kein Zufall. In der Diskussion, welche Allgemeingültigkeit diesem Urteil zugesprochen werden kann, bemerkt Kant:

»[...] aber mit unserm Urteile über das Erhabene in der Natur können wir uns nicht so leicht Eingang bei andern versprechen. Denn es scheint eine bei weitem größerer Kultur, nicht bloß der ästhetischen Urteilskraft, sondern auch der Erkenntnisvermögen, die ihr zum Grunde liegen, erforderlich zu sein, um über diese Vorzüglichkeit der Naturgegenstände ein Urteil fällen zu können.« (Ebd. B: 110/A: 109) Und weiter: »In der Tat wird ohne Entwicklung sittlicher Ideen das, was wir, durch Kultur vorbereitet, erhaben nennen, dem rohen Menschen bloß abschreckend vorkommen.« (Ebd. B: 110f./A: 109)

Kant verdeutlicht, das Erhabene könne nur erfahren werden, wenn bereits eine bestimmte Entwicklung sittlicher Ideen in der Gesellschaft stattgefunden habe. Eine solche Entwicklung setzt er bei ›Wilden‹ oder ›rohen Menschen‹ gerade nicht voraus. Sie haben somit zum Erhabenen nur indirekt Zugang, durch Beobachtung einer Person, die ihrerseits das Erhabene erfährt. Diese Beobachtung lässt dennoch

25 So erwähnt Klinger (1997: 208) in ihrem Text zwar ›Wilde‹ und Kinder, unterstellt jedoch, diese könnten gleich wie das Weibliche mit der Natur identifiziert werden. Eine genauere Rückbindung an den kantischen Text fehlt jedoch.

ein Gefühl anklingen, da es eine Grundlage in der menschlichen Natur gibt, die hier angesprochen wird:

»Darum aber, weil das Urteil über das Erhabene der Natur Kultur bedarf (mehr als das über das Schöne), ist es doch dadurch nicht eben von der Kultur zuerst erzeugt, und etwa bloß konventionsmäßig in der Gesellschaft eingeführt; sondern es hat seine Grundlage in der menschlichen Natur, und zwar demjenigen, was man mit dem gesunden Verstande zugleich jedermann ansinnen und von ihm fordern kann, nämlich in der Anlage zum Gefühl für (praktische) Ideen, d.i. zu dem moralischen.« (Ebd. B: 111f./A: 110)

Wenn also Menschen mit dem Urteil über das Erhabene nicht übereinstimmen, wird dies durch die Markierung ›wild‹ und ›roh‹ nicht als eine Infragestellung des Urteils angesehen, vielmehr wird daraus ein Entwicklungspotenzial abgeleitet respektive ein *Noch-nicht-Zustand*, der dadurch postuliert werden kann, weil eine gemeinsame ›Anlage‹ unterstellt wird. Hall (1997: 267) erkennt hier jenen Mythos, durch den die Kolonisierung als zivilisierende Mission gekennzeichnet werde. Kants Krieger sei der Inbegriff des zivilisierten Mannes, der den ›Wilden‹ Gesetze, Moralität und Wissenschaft bringe und von den ›Wilden‹ respektiert werden wolle, da er – aus seiner Sicht – Verbesserungen für diese eroberte Welt bringe.

Spivak (1999: 12ff.) zweifelt jedoch auch an diesem grundsätzlich möglichen Einbezug der ›Wilden‹ und argumentiert, es sei nicht möglich, in dieser Kultur kultiviert zu werden, wenn man ihr natürlicherweise fremd sei. Sei man als ein ›roher Mensch‹ nicht durch diese – bestimmte, aber laut Kant einzig mögliche – Kultur vorbereitet, erscheine einem das Erhabene als furchtbar. Demgegenüber bereite die ›richtige‹ Kultur darauf vor, eine Naturerfahrung fälschlicherweise als erhaben zu benennen, womit eine Fehllektüre vorgenommen werde. Damit zielt Spivak auf die grundlegende Operation der reflexiven Urteilskraft, nämlich die Verwechslung. Sie erwähnt, *Subreption* könne übersetzt werden mit Erschleichung, womit deutlich werde, dass die Übertragung des Übersinnlichen eigentlich unrechtmässig sei und eine Unreinheit der Philosophie darstelle (vgl. dazu auch Lyotard 1993: 84). Diese Erschleichung nimmt jedoch eine Funktion ein, die Kant in der *teleologischen Urteilskraft* als heilsame Illusion bezeichnet. Spivak vermutet, dass sich aus dieser Illusion ideologische Konsequenzen ergeben würden, und zwar sieht sie hier die Überzeugung am Werk, dass die kulturelle Mission des Imperialismus zwar unbedingt unternommen werden müsse, aber gleichzeitig nie wirklich erfolgreich sein könne.

Diese Interpretationsansätze verdeutlichen, dass d_er ›Wilde‹ die menschliche Verkörperung der Natur bezeichnet. Wenn im Erhabenen ein Widerstand gegen die Natur und damit auch eine Beherrschung von Naturkräften imaginiert wird, dann richtet sich diese Beherrschung in gewissem Sinne auch gegen d_en ›Wilden‹, da seine Beurteilung der Situation mit der Beurteilung durch die ›zivilisier-

te Person nicht gleichgesetzt wird: »Hierauf gründet sich nun die Notwendigkeit der Beistimmung des Urteils anderer vom Erhabenen zu dem unsrigen, welche wir in diesem zugleich mit einschließen.« (Ebd. B: 112/A: 110) Im Gegensatz zum Urteil über das Schöne gibt es in Bezug auf das Erhabene kein Ansinnen auf Zustimmung, sondern eine Notwendigkeit der Zustimmung anderer. Das Urteil unterliegt nicht dem gleichen Aushandlungsprozess wie das Urteil über das Schöne, wie Lyotard festhält: »Es gibt keinen erhabenen »sensus communis«, weil das Erhabene der Vermittlung des moralischen Gefühls bedarf und dieses ein subjektiv a priori gefühlter Begriff der Vernunft (die Freiheit als absolute Kausalität) ist.« (Lyotard 1993: 251) Weil das Erhabene sich letztlich auf moralische Ideen bezieht, liegt die Allgemeinheit des Urteils in diesem Bezug begründet und muss nicht durch einen Sensus communis überprüft werden. Dennoch gibt es eine Forderung nach Mitteilung. Diese entstammt jedoch nicht der Urteilskraft und ist damit auch nicht mit dem Urteil intrinsisch verbunden, sondern entspringt aus dem Bezug zur praktischen Vernunft (vgl. ebd.: 254). Die Forderung umfasst dadurch auch nicht jeden Aspekt, den das Erhabene ausmacht, da nur ein Teil des Urteils in der Form der Analogie in Beziehung zur Achtung (dem moralischen Gefühl) steht. Das zweckwidrige Moment im Erhabenen, das Gefühle wie Entsetzen auslöst, untersteht nicht dieser Forderung nach Mitteilung. Damit macht Lyotard deutlich, dass die Mitteilung des Gefühls einen anderen Status einnimmt als in Bezug auf das Schöne.

So geht es beim Erhabenen also nicht mehr um eine erweiterte Denkart, vielmehr beansprucht dieses Urteil, das einzig legitime zu sein. Und diese Legitimität ist intrinsisch mit dem Urteil verbunden. Im Abschnitt zur Deduktion schreibt Kant, die Analytik sei zugleich die Deduktion des Erhabenen, das heisst, die Rechtmässigkeit des Urteils könne nicht in Bezug auf das Objekt bestimmt werden (da es sich um eine Übertragung handelt). Die Legitimität wird durch das Subjekt bestimmt, das im Erhabenen »ein zweckmässiges Verhältnis der Erkenntnisvermögen« (KdU B: 133/A: 131) findet. Das Gemüt erfährt durch die Erhabenheit seine eigene Bestimmung (vgl. ebd. B: 105/A: 104), wodurch uns bewusst wird, dass wir der *Natur in uns* wie auch *ausser uns* überlegen sind (vgl. ebd. B: 109/A: 108). Es regt sich also eine übersinnliche Bestimmung, die Einsicht gibt in unsere subjektive Zweckmässigkeit. Im Erhabenen erfährt das Denken eine Selbstschätzung der Menschheit in uns (vgl. ebd. B: 228/A: 225). Diese Selbstschätzung der Menschheit erweist sich jedoch in Bezug auf d_en beobachtende_n ›Wilden‹, d_er dieses Urteil nicht teilt, als ausschliessend. Durch die Figur de_s beobachtenden ›Wilden‹ wird deutlich, dass sich im Erhabenen die kritische Philosophie selbst affirmiert, indem sie sich gegenüber anderen Weltanschauungen als überlegen deklariert – wobei diese Selbstaffirmation der kritischen Philosophie in der *teleologischen Urteilskraft* noch deutlicher hervortritt, wie das folgende Kapitel darlegen wird. Doch bereits in Bezug auf das Erhabene lässt sich festhalten, dass jegliche andere Beurteilung, beispielsweise jene durch ›Wilde‹, nicht berücksichtigt werden muss. Und

da sich dieses Urteil – wenn auch nicht direkt – auf die Vernunft bezieht und allen die gleiche ›Anlage‹ zu moralischen Gefühlen unterstellt wird, erscheinen andere Urteile als nicht dieser Analogie fähig und insofern unvernünftig und können somit abgewertet werden. Der Beifall zum Urteil verwandelt sich so in ein Gebot – und d_{er} ›Wilde‹ darf einzig die Beherrschung und Standhaftigkeit des Kriegers bewundern.

Doch mit dieser Interpretation ist diese Figurenkonstellation noch nicht ausgeschöpft. Auf der Grundlage von Arendts (2015) Interpretation lässt sie sich noch aus einer anderen Perspektive reflektieren und kritisch hinterfragen. So findet sich in anderen kantischen Schriften eine explizite Thematisierung der Rolle de_s Beobachter_s, wobei darin jedoch eine andere, umgekehrte Konnotation vorgenommen wird. So schreibt Kant in *Der Streit der Fakultäten* im zweiten Abschnitt zur Französischen Revolution:

»Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern [...] diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemütern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Theilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die als keine andere, als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.« (Streit A: 143f.)

Die Bedeutung der Französischen Revolution wird nach Kant weniger durch jene deutlich, die an dieser Revolution beteiligt sind, als durch die Aufmerksamkeit der Beobachter_{_.} Damit findet die eigentliche Revolution viel eher dadurch statt, dass durch die Ereignisse eine Idee in den Menschen geweckt wurde, die auf der moralischen ›Anlage‹ beruht. Arendt (2015: 74ff.) spitzt dies auf eine starke Entgegensetzung von aktiver Involviertheit und distanzierter Kontemplation zu. Sie betont, dass

»der Zuschauer eine Position hat, die es ihm erlaubt, das Ganze zu sehen; der Handelnde, als Teilnehmer an dem Spiel, muß seine Rolle spielen; er ist per definitionem parteilich. Der Zuschauer ist per definitionem unparteilich; keine Theilnahme, keine Rolle wird ihm zugewiesen. Also ist der Rückzug aus der direkten Theiligung auf einen Standpunkt außerhalb des Spiels eine *conditio sine qua non* allen Urtheils.« (Ebd.: 87)

Nach Arendt sind Handelnde insofern nicht autonom, als sie von der Meinung der Zuschauenden abhängen. Den Handelnden sei also wichtig, wie sie wirken und ob sie im Einklang mit dem handeln, was die Zuschauenden von ihnen verlangen. Der Massstab seien die Zuschauenden und dieser Massstab sei autonom (vgl. ebd.). Diese beiden Positionen münden nach Arendt in einen Zusammenstoß von Prinzipien. Kant ist gegen die Revolution, die er als jederzeit illegitim erklärt, da ein Auf-

stand nur im Geheimen, also unter Ausschluss der Öffentlichkeit geplant werden könne, womit ein Aufstand gegen das Prinzip der Publizität verstosse (vgl. ebd.: 77). Dem entgegengesetzt befürwortet Kant jedoch das Resultat der Revolution, wenn er die Rolle de_s Beobachter_s einnimmt. Das Prinzip, nach dem man handelt, schlussfolgert Arendt, stimme in diesem Beispiel also nicht mit dem Prinzip überein, nach dem die Beurteilung vorgenommen werde. In Bezug auf das Erhabene weist Arendt darauf hin, dass die Einsicht der Urteilskraft keine praktischen Folgen für das Handeln habe. Kant erwähnt einen Krieger und nicht etwa einen Staatsmann, den Arendt in diesem Kontext wohl eher erwartet hätte. Sie sieht die Begründung dieser Wahl darin, dass nach Kant Kriege als Vorbereitung für den weltbürgerlichen Frieden dienen können. Dies habe jedoch keine praktischen Folgen für das Handeln, da es nach Kant die Pflicht gebe, keine Kriege zu führen (vgl. ebd.: 84f.).

Es stellt sich die Frage, ob de_m ›Wilden‹ in diesem Sinne die Rolle de_s kontemplativen Beobachter_s zugeschrieben werden kann, und damit die Überlegungen zur Französischen Revolution auf das Erhabene übertragen werden können. Durch eine solche Übertragung erhielte d_er ›Wilde‹ eine viel bedeutendere Rolle. Denn gerade als Beobachter_ von aussen vermag diese Person die Bedeutung der Erfahrung des Erhabenen zu ermessen, mehr als jene Person, der dies widerfährt. D_er Krieger_ wäre letztlich vom Urteil de_s ›Wilden‹ abhängig. Es scheint also, dass mit Arendt eine umgekehrte Konnotation der beiden Positionen möglich ist. Dies trägt jedoch der veränderten Situation der beiden Szenen keine Rechnung. Denn während es nach Kant illegitim ist, einen Aufstand gegen einen bestehenden Staat zu planen, beinhaltet demgegenüber das Standhalten gegenüber der Naturmacht keinen solchen Aspekt der Illegitimität. Darüber hinaus scheint mir auch eine klare Aufteilung zwischen der Position de_s aktiv Handelnden und der Position eine_s passiv Beobachtenden nicht adäquat zu sein.

Die Aufteilung in aktiv und kontemplativ ist in den kantischen Schriften nicht immer gegeben. So wurde im Kapitel 4.5 deutlich, dass im Begriff der Aufklärung sowohl eine Entwicklung der Natur wie auch ein Aufruf zum selbstbestimmten Handeln enthalten ist. Die Fortschrittsgeschichte, die Kant entwirft, wird dadurch zu einem Beitrag zur Beförderung der Aufklärung. Damit enthält die Philosophie durchaus eine praktische Dimension, da die Äusserungen als Handlungen verstanden werden.²⁶ Gerade die *Kritik der Urteilskraft* verdeutlicht dies in den Ausführungen zum kreativen Schaffen und kann in diesem Sinne insgesamt selbst als Hand-

26 Dass diese Bestimmung allgemeiner auf die Aufklärungsphilosophie bezogen werden kann, verdeutlicht Genevieve Lloyd (2013: 13), indem sie Cassirer zitiert: »The epoch of the Enlightenment, he said, ›joined, to a degree scarcely ever achieved before, the critical with the productive function and converted the one directly into the other.‹ Philosophy itself becomes ›practical«.

lung verstanden werden. Der Akt des Beurteilens bedeutet nicht nur, Ereignissen in Bezug auf einen grösseren Zusammenhang Bedeutung zu verleihen, sondern damit verbunden dazu beizutragen, eine andere Realität denkbar zu machen und als erstrebenswert aufzuzeigen.

Dies mag ein Grund dafür sein, warum es in der Szene zum Erhabenen einer radikaleren Aussenposition bedarf als in den Überlegungen zur Französischen Revolution: Insofern das ästhetische Urteil nicht nur eine passive Kontemplation ist, sondern von Kant als Aktivität konzipiert wird, fällt eine klare Unterscheidung in aktiv und passiv weg. Die Trennung in zwei unterschiedliche Positionen kann dadurch nur noch entlang eines Unterschieds in der (noch nicht) erlangten Kultur gezogen werden. Während in Bezug auf die Französische Revolution d_{er} Beobachter die Ereignisse als historische Zeichen deuten kann (vgl. dazu Streit A: 142), entzieht Kant d_{em} ›Wilden‹ die kulturelle Grundlage, die Ereignisse eigenständig mit Bedeutung versehen zu können. Es ist aus dem Blickwinkel der *Kritik der Urteilkraft* nicht möglich, eine Position ausserhalb der kritischen Philosophie einzunehmen. Die *Kritik der Urteilkraft* positioniert sich als machtvolle und ausschliessende Weltsicht.

D_{er} ›Wilde‹ kann von der *Kritik der Urteilkraft* ausgehend höchstens als Anzeichen gelesen werden, also als Erscheinung, die auf etwas Transzendentes, den Rahmen der *Kritik der Urteilkraft* Überschreitendes hindeutet. Er kann jedoch nicht als solches erscheinen. Damit überwiegt ein negativer Charakter dieses Anzeichens, insofern es eine Präsenz anzeigt, die keine Darstellung sein kann (vgl. Lyotard 1993: 172). Auch kann dieses Anzeichen nicht für den Fortschritt der Menschheit stehen, wie Kant dies im zweiten Abschnitt im *Streit der Fakultäten* formuliert, da ein Einbezug dieser Position Kants Vorstellung von Fortschritt grundlegend unterläuft. Vielmehr deutet d_{er} ›Wilde‹ auf die koloniale Verflechtung der modernen Episteme hin und nur ein dekolonial erweitertes reflexives Urteil, wie ich es auf der Grundlage des Sensus communis skizziert habe, kann anfangen, d_{en} ›Wilden‹ als Anzeichen davon zu verstehen.

5.5 Fazit

Im Rahmen des Denkens der Zweckmässigkeit wird das Verständnis von Kritik, das Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* in erster Linie als Einschränkung in negativer Weise bestimmt hat, einer Revision unterworfen. Das Prinzip der Zweckmässigkeit ermöglicht eine Vermittlung zwischen der praktischen Vernunft und dem theoretischen Verstand und damit zwischen dem Noumenon und dem Phaenomenon. Diese Vermittlung überschreitet die in der *Kritik der reinen Vernunft* etablierte Grenze, die sie jedoch zugleich akzeptiert. Dieser Balanceakt gelingt nach Kant

dann, wenn die Urteilskraft als reflektierende verstanden wird, bei der konkrete empirische Beobachtungen und eine Vernunftidee ineinander gespiegelt werden.

Richtet man die Aufmerksamkeit auf das Othering und die Selbstaffirmation, dann erweist sich diese reflektierende Urteilskraft als zutiefst ambivalent. Denn Kant formuliert mit dem *Sensus communis* ein Konzept, das sich aus post_kolonialer und feministischer Sicht durchaus anschlussfähig erweist. Zentral ist dabei, dass dem Subjekt-Objekt-Verhältnis von beobachtender Person und beobachtetem Gegenstand eine weitere Dimension hinzugefügt wird, indem dieses Urteil über das Schöne auf das Urteil anderer bezogen wird. Damit bleibt das Urteil über das Schöne kein individuelles Urteil, sondern ist immer schon ein gemeinschaftliches Urteil. Anschlussfähig für eine feministische und post_koloniale Reflexion erweist sich dieses Konzept deshalb, weil das Urteil durch die Reflexion auf eine Gemeinschaft und durch den Bezug auf eine konkrete empirische Beobachtung an einen Standpunkt gebunden bleibt, der jedoch durch das Urteil wiederum reflektiert wird. Damit bleibt das Urteil grundsätzlich prozesshaft – was auch darin kenntlich wird, dass es zwar allgemeiner werden kann, wenn verschiedene andere Positionen berücksichtigt werden, aber nie allgemein. Denn eine solche Allgemeinheit könnte nur durch die Abstraktion des eigenen Standpunktes erreicht werden, der jedoch eine Bedingung für das Urteil darstellt.

In der Diskussion des *Sensus communis* stand auch die Frage im Zentrum, welche anderen Standpunkte berücksichtigt werden sollten. Hierbei habe ich vorgeschlagen, *andere* mit *subaltern* zu ersetzen, wodurch gerade auch Positionen berücksichtigt werden, die sich am Rande befinden – ohne jedoch diese Positionen zu vereinnahmen. Mit dieser Reformulierung kann der *Sensus communis* im Sinne einer Hegemonieselbstkritik verstanden werden, durch die dazu aufgerufen wird, das Urteil, das von dem eigenen hegemonialen Standpunkt aus getroffen wird, mit dem Urteil zu konfrontieren, das von Subalternen formuliert wird. Diese Hegemonieselbstkritik lässt sich auch auf Kant anwenden. Dadurch wird die Ambivalenz des Denkens der Zweckmässigkeit erkennbar: Denn gerade jenes Denken der Zweckmässigkeit, das Menschen in unterschiedliche Kategorien wie ›Menschenrassen‹ oder Lebensstile einordnet, birgt in sich das Potenzial, diese Einordnung infrage zu stellen und ein Vorgehen zu entwickeln, das dazu aufruft, jene Positionen zu berücksichtigen, die herabgestuft oder ausgelassen wurden.

Des Weiteren lassen sich in der Ausformulierung und Diskussion des ästhetischen Urteils selbst Momente von Othering und Selbstaffirmation feststellen. Wird ein Mensch Objekt eines ästhetischen Urteils, so können andere Perspektiven auf den Menschen mit dem ästhetischen Urteil zusammenfließen. Einerseits kann die Darstellung von Menschen damit einhergehen, dass die Menschen als Teil des Tierreiches gesehen werden und sich ihre Gattung in Gruppen einteilen lässt. Hier baut das ästhetische Urteil auf einer teleologischen Einteilung der Menschen auf und verstärkt somit die Einteilung der Menschen in Gruppen. Kant diskutiert anderer-

seits die Vorstellung, der Mensch sei ein zur Autonomie fähiges Wesen. Das Othering findet sich dabei in der Vorstellung, dass die beurteilende Person diese Ideen der Sittlichkeit teilt und im dargestellten Gegenüber zu erkennen vermag. Diese Vorstellung des Ausdrucks sittlicher Ideen in der Darstellung von Menschen ist nicht zuletzt deshalb problematisch, weil Kant das Erlangen von sittlichen Ideen als Resultat eines kulturellen Fortschritts versteht. Diese Idee eines Fortschritts, der sich im ästhetischen Urteil zeigt, formuliert Kant weiter aus: So skizziert er ein Urbild des Geschmacks, das sich über Generationen hinweg, durch unterschiedliche Etappen hin zur Zivilisierung entwickeln kann. Dadurch werden ästhetische Urteile von aussereuropäischen Menschen, die nach Kant noch keinen höheren Grad der Zivilisierung erreicht haben, herabgestuft.

Damit verwoben finden sich auch Momente der Selbstaffirmation, die vor allem im Urteil über das Erhabene explizit werden. Bei diesem Urteil skizziert Kant ein überwältigendes Gefühl durch eine Naturerfahrung. Diese Erfahrung erweckt nach Kant das Gefühl für ein übersinnliches Vermögen i_m Beobachtenden: die eigene Zweckmässigkeit, also das Vermögen zur Sittlichkeit. Gerade weil sich diese ästhetische Erfahrung auf die Bestimmung des Menschen als zur Vernunft fähiges Wesen stützt, ist nach Kant kein Austausch oder gar eine Relativierung dieser Erfahrung durch eine andere Wahrnehmung vorgesehen. Vielmehr bleibt die beobachtende Position markiert als ›wild‹ und damit kulturlos. Diese Position de_s ›wilden‹ Beobachter_s macht kenntlich, dass das Denken der Zweckmässigkeit dazu führt, dass sich die kritische Philosophie als einzig vernünftige Weltansicht selbstaffirmiert. Inwiefern das Denken der Zweckmässigkeit die Selbstaffirmation der kritischen Philosophie mit sich führt, lässt sich anhand des zweiten Teils der *Kritik der Urteilskraft* weiter verdeutlichen.

6 Der Ort der kritischen Philosophie: Kritik der teleologischen Urteilskraft

In der *Kritik der Urteilskraft* greift Kant zwei Themengebiete auf, die unterschiedlicher nicht sein könnten. Während sich der erste Teil mit der Frage nach dem Schönen und Erhabenen auseinandersetzt, diskutiert Kant im zweiten Teil die Grundlegung für eine teleologische Naturbetrachtung. Es ist die lebendige Natur, die mit der teleologischen Urteilskraft ins Zentrum der Reflexion gerückt wird und damit auch der menschliche Körper. Da die naturteleologische Betrachtung auch der Frage nach dem Abschluss der kritischen Philosophie nachgeht, rückt die Frage nach der Verbindung des Menschen als Phaenomenon mit dem Menschen als No-umenon explizit in den Blick. Diese Verbindung bildet ein zentrales Moment im Anspruch der kritischen Philosophie, ein geschlossenes System zu bilden. Diese Reflexion findet sich am Ende der *Kritik der Urteilskraft*, womit der zu Beginn des letzten Kapitels aufgeschlagene Bogen in diesem Kapitel seinen Abschluss findet. Dadurch lässt sich vom Ende der *Kritik der Urteilskraft* her das Unternehmen ›Die kritische Philosophie‹ in den Blick nehmen und in Bezug auf die grundlegende Fragestellung nach der Selbstaffirmation und dem Othering der kantischen kritischen Philosophie reflektieren. Analog zum letzten Kapitel werde ich zunächst in einem ersten Schritt eine post_koloniale Verortung dieses zweiten Teils der *Kritik der Urteilskraft* vornehmen und darin anschliessend die Fragestellungen des Kapitels konkretisieren.

Eine intrinsische Verbindung der beiden heterogenen Themenbereiche der *Kritik der Urteilskraft* liegt darin, dass beide durch regulative Urteile¹ bestimmt werden,

1 Wie in Kapitel 3.2.2 hergeleitet, grenzt sich der Begriff *regulative Urteile* ab von *konstitutive Urteile* (vgl. dazu auch beispielsweise KdU B: IV/A: III). Die Unterscheidung zwischen reflexiven und teleologischen Urteilen könnten nun als Unterscheidung von verschiedenen Arten von regulativen Urteilen verstanden werden, sodass das reflexive Urteil formal/subjektiv ist und das teleologische Urteil material und objektiv (vgl. dazu Kapitel 6.2). Kant hält sich jedoch nicht an diese terminologische Einteilung und benutzt in der *Kritik der Urteilskraft* das reflexive Urteil im Sinne des regulativen Urteils. Die Bezeichnung regulative Urteile kann damit als Überbegriff verstanden werden für reflexive und teleologische Urteile.

wodurch es nach Kant überhaupt erst möglich werde, die Ästhetik und die lebendige Natur theoretisierbar zu machen. Doch über eine solche intrinsische Verbindung hinaus lassen sich auch extrinsische Korrelationen für beide Themenbereiche ausfindig machen. So war nicht nur die Ästhetik als Selbststilisierung prägend für die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts, sondern auch die (nicht nur wissenschaftliche) Diskussion um die organisierte Natur wie Pflanzen, Tiere und Menschen von zentraler Bedeutung. Beide Bereiche waren eng verflochten mit der kolonialen Expansion. In Bezug auf die Botanik machen die Schriften von Londa Schiebinger (2004, 2005) deutlich, wie die Herausbildung dieser wissenschaftlichen Disziplin grundsätzlich im kolonialen Setting der Aufklärungszeit eingebunden war. Mit den kolonialen Erkundungen der Europäer_innen fand eine grosse Akkumulation von (dem Wissen von) Pflanzen statt. Reisende Europäer_innen beschrieben und zeichneten Pflanzen und brachten Keime und Setzlinge nach Europa (vgl. Schiebinger 2004).² Diese starke Erweiterung des botanischen Wissens evozierte neue Fragen wie jene nach der Systematisierung der organischen Welt, wie diese Carl Linné vorgeschlagen hatte. Solche Unternehmungen, die eine Systematik in der (Neu-)Benennung der Pflanzen vornahmen, müssen vor dem Hintergrund der kolonialen Expansion auch als Aneignung verstanden werden, da Pflanzen aus etablierten (nicht-europäischen) Bedeutungssystemen herausgelöst und in ein neues, vermeintlich universelles Klassifikationssystem überführt wurden (vgl. Schiebinger 2005: 7).

Während also einerseits das neue Bio-Material die theoretische Diskussion über die Natur in Europa anregte, nahm diese Diskussion andererseits Einfluss auf die europäischen Wissenschaftler_innen, die in anderen Teilen der Welt ihre Naturstudien betrieben. Mary Louise Pratt zeigt in ihrer eindrücklichen Studie *Imperial Eyes* (2008: 37ff.) auf, wie verschiedene theoretische Ansätze der europäischen naturwissenschaftlichen Diskussion die Reiseliteratur über Südafrika geprägt und die Art der Schilderung der kolonialen Situation am Kap beeinflusst haben. Alle drei von ihr beschriebenen Zugänge fasst sie als Anti-Eroberung, da das Sehen und das Beschreiben als passive Akte verstanden wurden und damit auf den ersten Blick nicht mit dem Unternehmen der kolonialen Eroberungen in Verbindung stehen. Ihre Analyse macht jedoch deutlich, dass jeder Autor dennoch verstrickt ist in die machtvollste Aneignung des Territoriums und der dort ansässigen Bevölkerung – nicht zuletzt deshalb, weil die europäische Expansion die Grundlage bildet, durch die die wissenschaftlichen Erkundungen möglich wurden.

2 Schiebinger interessiert in diesem Buch gerade auch die Frage, warum bestimmtes Wissen über Pflanzen in Europa *nicht* zur Kenntnis genommen wurde, auch wenn die Pflanzen selbst den Weg nach Europa gefunden haben, wie sie am Beispiel des Pflaumenstrauchs (*Poinciana Pulcherrima*) aufzeigt. Diese Pflanze kann für Empfängnisverhütung und Abtreibungen genutzt werden.

Pratt zeigt anhand der Differenzen zwischen verschiedenen Beschreibungsarten auf, wie diese epistemische Aneignung sich vollzieht. Den ersten analysierten Reisebericht von 1719 von Peter Kolb – Kolb war in Südafrika unterwegs – verortet Pratt als prä-linnéische Charakterisierung unterschiedlicher Nationen. Indem er die Religion, Regierung, Gesetze, Sitten, Zeremonien, Meinungen und Kriegsführung der Khoikhoi (»Hottentotten«) beschrieb, etablierte er sie als kulturelle Wesen, deren Studium ihm als anthropologische Objekte als lohnenswert erschien. Im selben Moment, in dem Kolb sie mit Begriffen beschreibt, mit denen sich Europäer_innen selbst beschreiben, negiert er damit eine grundlegende Differenz und die Khoikhoi werden durch diese Beschreibung an europäische kulturelle Paradigmen assimiliert. Als Konsequenz dieser epistemischen Aneignung können kulturelle Unterschiede lediglich als Absenzen oder Fehler erscheinen.

Diese diskursiven Möglichkeiten standen den Schülern von Linné, Anders Sparrman (Bericht erstmals publiziert 1783) und William Paterson (Reisebericht von 1789) nicht mehr zur Verfügung. Sie konzentrierten sich auf die Dokumentation der Geografie, der Flora und Fauna in einer visuellen und analytischen Sprache. Die Landschaften erschienen nun als unbewohnt, ahistorisch und unberührt.³ Wenn dennoch Khoikhoi im Text erwähnt wurden, dann als austauschbare Figuren, deren subalterner Status garantiert war und die selbstverständlich zur Verfügung standen. Die Beschreibung der sprachlosen, entblösten, biologisierten Körper der Khoikhoi war für zeitgenössische europäische Leser_innen identifizierbar mit einer entwurzelten, enteigneten und verfügbaren Arbeitskraft. Europäische Kolonialist_innen versuchten skrupellos und unermüdlich, diese Arbeitskraft herzustellen. Auch wenn es in der Zeit zwischen diesen beiden Beschreibungen – von Kolb einerseits und Sparrman und Paterson andererseits – im Lebensstil der Khoikhoi tatsächlich einen Wandel gegeben hatte, so wird dies von letzteren nicht als Wandel gefasst; stattdessen wurden die Khoikhoi nun als kulturlose Wesen gezeigt. Auch in diesem Beschreibungsstil sieht Pratt eine Ambivalenz am Werk, da die Praktiken der Eroberung und Unterwerfung zurückgewiesen, aber zugleich durch die Naturalisierung und Deterritorialisierung der Khoikhoi eine koloniale Aneignung stattfand. Nach Pratt präsentieren sich die Naturforscher in ihren Texten zudem oftmals als impotent, androgyn und im Falle von Sparrman als infantil und adoleszent und bezeugen so ihre anti-phallische

3 Damit stellt Pratt wie auch Gikandi (2011) in Bezug auf europäische ästhetische Darstellungen ein Verschwinden afrikanischer Menschen fest, wobei Pratts Einordnung zeitlich präziser ist. Kleingeld hat in Bezug auf Kant betont, dass er in der *Kritik der Urteilskraft* den Begriff »Rasse« nicht mehr verwendet. Gründe für dieses offensichtlich in verschiedenen Formen der Repräsentation beobachtbare Phänomen werden jedoch keine genannt.

Rolle, die sie jedoch gerade deshalb einnehmen können, weil die paternalistischen Strukturen der Naturhistorie damit unangetastet blieben.⁴

Von diesen beiden Berichtarten grenzt Pratt eine dritte ab. Durch die erste Übernahme der Kap-Kolonie durch die Briten im Jahr 1795 fand John Barrow den Weg nach Südafrika. Auch er beschrieb die Landschaft; Pratt sieht jedoch einen deutlichen Wandel in Bezug auf die anderen Berichte: »In this explanatory mode, causality – not classification – defines the task at hand; the observer's role is not only to collect the visible, but to interpret it in terms of the invisible.« (Pratt 2008: 59) So brachte der Autor chemische, thermische und geophysikalische Hypothesen ein, um die Anwesenheit von Mineralien, die Zusammensetzung von Sümpfen oder die Ausrichtung von Bergketten und Flüssen zu erklären, und er führte Experimente durch, um deren verborgene Eigenschaften zu enthüllen. Durch den Einbezug solcher Hypothesen erhielt die Naturbeschreibung eine historische Tiefe und evozierte auch einen Blick in die Zukunft, indem Möglichkeiten einer euro-kolonialen Zukunft entworfen wurden. Dieser prospektiv-transformative Blick liegt nach Pratt verschlüsselt in der Entdeckung von Ressourcen, die ausgebeutet werden können, in möglichen Gewinnen durch Handel oder in der Eignung der Landschaft zum Aufbau von Städten. Durch diesen Blick, der auf eine kapitalistische Zukunft ausgerichtet ist, erlangten Landschaften und auch Menschen Bedeutung, wie Pratt herausstreicht.

Wie ich im vorliegenden Kapitel aufzeigen möchte, kann letztere Interpretation von Barrows Reisebericht durchaus mit Kants Überlegungen zur teleologischen Urteilkraft in Verbindung gebracht werden: Beide teilen denselben epistemologischen Raum, um mit Foucault (vgl. 1971: 11) zu sprechen. Wie bereits in den kantischen Theorien zu den »Menschenrassen« deutlich wurde, verbindet Kant die Naturbeobachtung mit der Frage, welche historischen Entwicklungen sich hinter den sichtbaren Differenzen zwischen den Menschen vermuten lassen und welche weiteren Entwicklungen vernünftigerweise angenommen werden müssen. Kant formuliert somit in diesen Schriften ebenfalls einen transformativen Blick, der darin begründet liegt, dass den konkreten Erscheinungen unsichtbare »Keime«, »Anlagen« und/oder Kräfte unterstellt werden. In der *teleologischen Urteilkraft* findet sich die transzendente Reflexion dieser Theorien. Kant erörtert darin die Frage, auf welcher Grundlage eine zweckmässig organisierte Natur angenommen werden

4 Pratt illustriert dies mit einer Schilderung Sparrmans, in der er bei einer afrikanischen Witwe beim Nachtessen seine Tätigkeit als Naturforscher erläutert. Dabei inszeniert er sich als unschuldig und verletzlich und ent-erotisiert die Begegnung. Pratt analysiert dies als parodisiertes Ödipus-Drama, wobei Linné als Vater, der Zuhause über sein Reich regiert, und Sparrmann als Sohn figuriert; eine Mutter ist jedoch nicht vorhanden. Diese Absenz der Mutter ermöglicht dieses infantile und anti-phallische Benehmen, mit dem nun auswärts versucht wird, eine Frau in Besitz zu bringen, wofür Begriffe aus dem Diskurs der Naturgeschichte benutzt werden (Pratt 2008: 54f.).

kann. Der Zielpunkt, der mit dem Blick auf die konkreten Naturerscheinungen verbunden ist und durch den das Narrativ einer Entwicklung möglich wird, liegt bei Kant jedoch nicht in einer kapitalistischen Zukunft. Vielmehr bildet der Mensch als Noumenon den Endzweck. Es ist also letztlich die Entwicklung der menschlichen Vernunft, die für die teleologische Naturbetrachtung Kants eine anleitende Rolle einnimmt.

Im vorliegenden Kapitel soll aufgezeigt werden, inwiefern die Naturbetrachtung, die durch die Vorstellung der Entwicklung der Vernunft angeleitet wird, sowohl mit der Selbstaffirmation der kritischen Philosophie wie auch mit Spuren von Othering einhergeht. In den vorhergehenden Kapiteln wurde deutlich, dass das teleologische Urteil ein Othering mit sich führt, wobei dieses Othering in den jeweiligen Bereichen (in der Natur und in der Geschichte) unterschiedlich ausgestaltet ist. Im Kapitel zu den Rassentheorien habe ich die Position von Kleingeld dargelegt, die argumentiert, die Abwertung anderer ›Rassen‹ beruhe nicht auf der naturtheoretischen Perspektive, sondern komme vielmehr durch eine Beimischung von moralischen Urteilen zustande (vgl. Kapitel 3). Wenn nun mit der *Kritik der Urteilskraft* jene Schrift in den Fokus rückt, die dieses teleologische Urteil begründet, kann in einem umfassenderen Sinn der Frage nachgegangen werden, inwiefern diese Prozesse von Othering und Selbstaffirmation intrinsisch mit dem teleologischen Urteil und weitergehend mit der kritischen Philosophie verbunden sind.

Dabei mag es auf den ersten Blick erstaunen, dass sich in der *teleologischen Urteilskraft* der Begriff der ›Menschenrasse‹ nicht findet. Dieses Schweigen wurde in der Sekundärliteratur unterschiedlich interpretiert, sowohl als Kontinuität als auch als Bruch in Kants Denken zu den ›Menschenrassen‹. Demgegenüber findet sich jedoch ein kurzer Abschnitt zu Geschlecht. Auch dies mag erstaunen, da in den naturteleologischen Schriften zu den ›Menschenrassen‹ Geschlecht nicht explizit reflektiert wurde, auch wenn die Fortpflanzung einen zentralen Stellenwert hatte.

Eine zweite Frage lässt sich ausmachen, nimmt man Kants Bemühungen in den Blick, die kritische Philosophie in ein System zu überführen. Dieser Abschluss der kritischen Philosophie ist verbunden mit der Frage nach dem Zusammenhang der beiden Perspektiven auf den Menschen: der Mensch als Endzweck und der Mensch als Teil der Natur. In dieser Diskussion leitet Kant her, wie die Bestimmung des Menschen als Noumenon einen die Natur überschreitenden Bezugspunkt abgibt. Hier stellt sich die Frage, inwiefern dieser Bezugspunkt einen strukturierenden Effekt auf die Naturbetrachtung entfaltet und inwiefern dieser strukturierende Effekt verbunden ist mit Prozessen des Otherings und der Selbstaffirmation. Wie ich aufzeigen werde, werden die Einsichten der kritischen Philosophie durch sich selbst legitimiert und abgesichert. Dadurch immunisiert sich die kritische Philosophie gegen jegliche andere Weltsicht, da eine andere Sicht auf die Dinge nur als irrational und illegitim erscheinen kann. Doch zunächst gilt es darzulegen und

zu diskutieren, in welcher Art und Weise die teleologische Urteilskraft mit dem Unternehmen der Kritik verbunden ist.

6.1 Kritische Naturteleologie

Im Zentrum der Überlegungen der *teleologischen Urteilskraft* stehen einerseits gewisse Dinge der Natur, die Kant (wie bereits im Aufsatz *Über den Gebrauch*) als organisierte Wesen bezeichnet, andererseits geht es um die Frage, ob sich die gesamte Natur als ein einziger, grosser Zusammenhang fassen lässt. In folgendem Zitat nimmt Kant eine Klärung vor, die auf den erkenntnistheoretischen Status hinweist, mit dem das teleologische Urteil verbunden ist:

»Es ist doch etwas ganz anderes, ob ich sage: die Erzeugung gewisser Dinge der Natur, oder auch der gesamten Natur, ist nur durch eine Ursache, die sich nach Absichten zum Handeln bestimmt, möglich; oder: ich kann nach der eigentümlichen Beschaffenheit meiner Erkenntnisvermögen über die Möglichkeit jener Dinge und ihrer Erzeugung nicht anders urteilen, als wenn ich mir zu dieser eine Ursache, die nach Absichten wirkt, mithin ein Wesen denke, welches, nach der Analogie mit der Kausalität eines Verstandes, produktiv ist.« (KdU B: 333/A: 329)

Die erste von Kant angeführte Position geht davon aus, dass über diese Naturobjekte oder die gesamte Natur eine Aussage mit dem Anspruch auf objektive Realität getroffen werden kann. Es wird eine Ursache angenommen, die ein bestimmendes Urteil ermöglicht, womit der Anspruch einhergeht, über das Objekt selbst Erkenntnis erlangen zu können. Die zweite für Kant zutreffende Position stellt keinen Anspruch auf eine solche Aussagekraft, sondern relativiert die Gültigkeit der Aussage durch die Beschränkung auf die menschlichen Erkenntnisvermögen. Soweit stimmt diese Passage mit den Überlegungen überein, die sich in der *Kritik der reinen Vernunft* in der transzendentalen Dialektik finden. Allerdings betont Kant nun in der *Kritik der Urteilskraft*, in den Erkenntnisvermögen gebe es eine Notwendigkeit, eine bestimmte Annahme zu treffen, und zwar die Annahme, dass ein Wesen gedacht werden muss, das als Ursache wirken und damit absichtsvoll handeln kann und so produktiv ist, also Neues hervorbringen kann. Mit diesem Zitat lässt sich verdeutlichen, was das Grundproblem der teleologischen Urteilskraft ist: Es gibt Dinge in der Natur, die nur als Produkt einer absichtsvollen Handlung verstanden werden können; aber die hinter den beobachtbaren Produkten anzunehmende absichtsvolle Handlung ist keine menschliche Handlung.

Mit der Betonung, dass Naturerkenntnis immer an die Beschaffenheit der menschlichen Erkenntnisvermögen gebunden ist, akzeptiert die *Kritik der teleologischen Urteilskraft* die Grenzsetzung der *Kritik der reinen Vernunft*, forscht jedoch genau jenem Bereich nach, über den kein sicheres Wissen erlangt werden kann

und zu dem nur Mutmassungen möglich sind. Die Frage ist also, auf welche Art solche Mutmassungen angestellt und gerechtfertigt werden können. So basiert die teleologische Urteilkraft genauso wie die ästhetische Urteilkraft auf reflektierenden Urteilen. Das heisst, dass Verstandesbegriffe, wie Kant Ideen auch benennt, mit konkreten Phänomenen in Bezug gebracht werden. Eine Idee kann jedoch im Gegensatz zum Begriff nicht konstitutiv sein für das Objekt, sondern lediglich eine regulative Funktion einnehmen. So schreibt Kant im fünften Abschnitt der ersten Einleitung über die reflektierende Urteilkraft:

»Die reflektierende Urteilkraft verfährt also mit gegebenen Erscheinungen, um sie unter empirische Begriffe von bestimmten Naturdingen zu bringen, nicht schematisch, sondern technisch, nicht gleichsam bloß mechanisch, wie Instrument, unter der Leitung des Verstandes und der Sinne, sondern künstlich, nach dem allgemeinen, aber zugleich unbestimmten Prinzip einer zweckmäßigen Anordnung der Natur in einem System, gleichsam zu Gunsten unserer Urteilkraft, in der Angemessenheit ihrer besonderen Gesetze (über die der Verstand nichts sagt) zu der Möglichkeit der Erfahrung als eines Systems, ohne welche Voraussetzung wir nicht hoffen können, uns in einem Labyrinth der Mannigfaltigkeit möglicher besonderer Gesetze zurechte zu finden.« (KdU H: 18f.)

Zwar spricht Kant hier allgemein von der reflektierenden Urteilkraft, doch trifft die Charakterisierung vielmehr auf die teleologische Urteilkraft zu, geht es ihm hier schliesslich um die Annahme einer möglichen Anordnung der Natur in einem System.⁵ Im ersten Teil des Zitats nimmt Kant eine Abgrenzung zur Urteilkraft vor, wie sie in der *Kritik der reinen Vernunft* abgehandelt wurde. Dort war die Urteilkraft bestimmend, und durch den transzendentalen Schematismus wurde die Subsumption von empirischen Anschauungen unter Verstandesbegriffe möglich. Die Natur erscheint im Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* als mechanischen Gesetzen gehorchend.⁶ In Abgrenzung dazu bestimmt Kant die reflektierende Urteilkraft als technisch und künstlich: Die Natur wird durch die reflektierende Urteilkraft insgesamt als eine zweckmässig angeordnete angenommen. Die

5 Kant benutzt hier den Begriff der reflektierenden Urteilkraft und nicht – wie vor dem Hintergrund der *Kritik der reinen Vernunft* zu erwarten wäre – der regulativen Urteilkraft, leitet diese jedoch ebenfalls in Abgrenzung von der bestimmenden Urteilkraft her (vgl. KdU H: 16). Damit liegt nahe, dass die reflektierende Urteilkraft auf die regulative Urteilkraft verweist (und nicht etwa auf die reflexive, was terminologisch näherliegend wäre) (vgl. Fussnote 116).

6 Nach McLaughlin (1989: 138ff.) lässt sich allerdings eine Verschiebung feststellen, sodass in der *Kritik der reinen Vernunft* Mechanismus und Kausalität gleichbedeutend behandelt werden, in der *Kritik der Urteilkraft* jedoch der Mechanismus nun als eine Art der Kausalität verstanden wird, zu der nun die Zweckkausalität als weitere Art dazukommt.

Natur wird als Kunst verstanden, wie Kant die zweckmässige Anordnung auch umschreibt. Denkt man diese zweckmässige Anordnung konsequent zu Ende, so erscheint die Natur als abgeschlossenes System, sodass die Mittel-Zweck-Beziehung in ein Teil-Ganzes-Verhältnis übergeht. Mit dem Bezug auf einen Endzweck wird der Abschluss möglich: Ein System konstituiert sich und es entsteht ein Ganzes, in dem die verschiedenen Elemente nicht nur als Teile einer unendlichen Reihe verstanden werden, sondern als funktionale Teile, die zusammen ein abgeschlossenes Ganzes bilden, das wiederum die Funktion der Teile definiert.⁷

Bevor ich nochmals auf das erste Zitat dieses Kapitels 6.1 zu sprechen komme, möchte ich eine Unterscheidung vorwegnehmen, die Kant im Paragraphen 63 vornimmt und die für die vorliegende Fragestellung zentral ist: die Unterscheidung zwischen der inneren und äusseren (oder relativen) Zweckmässigkeit. Die innere Zweckmässigkeit umfasst Prozesse, die organisierte Naturwesen, also Pflanzen, Tiere und Menschen ausmachen. Damit werden organisierte Wesen als eine Einheit betrachtet, womit einzelnen Teilen eine Funktion in Bezug auf diese Einheit zugeordnet werden kann. Mit der äusseren Zweckmässigkeit geht es jedoch um die Zuträglichkeit, also darum, dass etwas als Mittel einem übergeordneten Zweck dienen kann. Hierzu ein erstes Beispiel:

»Die Flüsse führen z.B. allerlei zum Wachstum der Pflanzen dienliche Erde mit sich fort, die sie bisweilen mitten im Lande, oft auch an ihren Mündungen absetzen. Die Flut führt diesen Schlick an manchen Küsten über das Land, oder setzt ihn an dessen Ufer ab; und, wenn vornehmlich Menschen dazu helfen, damit die Ebbe ihn nicht wieder wegführe, so nimmt das fruchtbare Land zu, und das Gewächereich gewinnt da an Platz, wo vorher Fische und Schalentiere ihren Aufenthalt gehabt hatten.« (Ebd. B: 280/A: 276)

Kant stellt zu dieser Beobachtung die Frage, ob diese Zusammenhänge rein mechanisch zu betrachten sind oder aber, da sie »eine Nutzbarkeit für Menschen« (ebd.) enthalten, indem diesen mehr Land zur Verfügung steht, nicht auch als zweckmässiger Zusammenhang der Natur beurteilt werden können. Kant diskutiert zudem die Frage, ob es einen Zusammenhang gibt zwischen der inneren und der äusseren Zweckmässigkeit, ob also auch Pflanzen und Tieren eine relative Zweckmässigkeit zukommt. Vor allem mit Fokus auf die äussere Zweckmässigkeit wird deutlich, warum der Systemgedanke impliziert, dass verschiedene Elemente der Natur, die in einer Mittel-Zweck-Beziehung stehen, auf einen letzten Zweck bezogen werden können. Nur wenn ein solcher letzter Zweck angegeben werden kann, ist es möglich, die Natur als (abgeschlossenes) System zu verstehen.

7 Diese Ausführungen machen deutlich, dass Kant mit der Zweckmässigkeit eine Einheit denkt, die als System strukturiert ist. Ich verstehe deshalb beide Begriffe, System und Einheit, in diesem Kontext als Synonyme.

Das obige, erste Zitat im Kapitel 6.1, kann zunächst so verstanden werden, dass ein Prinzip angenommen wird, auf dessen Grundlage Phänomene in der Natur erkannt werden können, die sich der theoretischen Erkenntnis entziehen. Erst durch die Annahme dieses allgemeinen Prinzips der Zweckmässigkeit ist es möglich, entsprechende Beobachtungen zu machen und nach der systematischen Einheit der Natur zu fragen. Es gibt also ein der teleologischen Urteilskraft eigenes Prinzip, das eine neue Ebene der Naturbetrachtung einführt. Dasselbe Zitat lässt jedoch noch eine andere Interpretation zu: Die Erkenntnis eines systematischen Zusammenhangs bezieht sich nicht nur auf die Natur, sondern auf die Vernunft selbst: Die Urteilskraft verfährt so, dass sie »zu Gunsten der Urteilskraft« den Anlass gibt zur »Möglichkeit der Erfahrung als eines Systems«. Anders gesagt: Das Tun der Urteilskraft hat eine Auswirkung auf die Urteilskraft selbst. Diese Auswirkung wird als Möglichkeit der Erfahrung eines Systems beschrieben, wobei diese Erfahrung auch auf das menschliche Gemüt zurückbezogen werden kann. Das Urteil der reflektierenden Urteilskraft scheint also nicht nur ein System der Natur, sondern zugleich ein System von sich selbst – oder besser gesagt, sich selbst als mögliches System – zu entdecken.

6.1.1 Die Vernunft als organische Einheit

Dieser These, dass Kant die Vernunft selbst als ein System betrachtet, das teleologisch strukturiert ist, gehen mehrere aktuelle Studien nach (vgl. Fugate 2014, Dörflinger 2000, Mensch 2013). Jennifer Mensch (2013) verortet Kants kritische Philosophie im Rahmen einer Denkströmung, die sie als Organizismus bezeichnet. In dieser Denkströmung wird die Entstehung und Entwicklung von Pflanzen, Tieren und Menschen als epigenetischer Vorgang verstanden (vgl. ebd.: 1). Die Epigenesis grenzt sich dabei insbesondere von der Präformationslehre ab, die argumentiert, dass die Entwicklung eines Embryos als Auswicklung des bereits vollständig vorhandenen Lebewesens zu verstehen ist und bei jeder einzelnen Entstehung eines Lebewesens eine göttliche Kraft im Spiel ist.⁸ Der Begriff der Epigenesis wurde insbesondere von Buffon aufgegriffen und in einer neuen Variante, die sich vom aristotelischen Verständnis des Begriffes abwendet, geprägt und verbreitet. Dieser Ansatz geht davon aus, dass das Lebewesen nicht bereits vollständig im Embryo vorhanden ist, sondern dass eine genuine Entwicklung stattfindet. Vorhanden sind »Keime«, die ein Potenzial in sich tragen; die Entwicklung dieser Potenziale ist

8 Die Präformationslehre lässt sich nochmals unterteilen in Animalculisten und Ovisten. Erstere nahmen an, dass das männliche Sperma den »Keim« enthält, letztere vermuteten ihn im weiblichen Ei (vgl. dazu Goy 2014, siehe dazu ausführlicher Kapitel 3.3). Auch bei Vertreter_innen der Epigenesis lassen sich unterschiedliche Ansätze aufzeigen, wie die Zeugung verstanden wurde. Vienne (2014) verweist in diesem Zusammenhang auf Buffon, Blumenbach und Owen (vgl. dazu auch Sloan 2002).

jedoch vielmehr der Natur als Gott zuzuschreiben und zudem durch die Umwelt beeinflusst.⁹ Dieses Gedankenmodell beschränkte sich nicht auf die Naturwissenschaften, sondern findet seine weitere Verbreitung in der Literatur, der Politik und in der romantischen Wissenschaft. Dadurch gewinnt es in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zunehmend an Einfluss (vgl. ebd.: 5).

Jennifer Mensch argumentiert, Kant greife diese Diskussion um die Epigenesis ab 1763 auf und verbinde sie mit seiner Erkenntnistheorie. Er fasst die Entwicklung der Vernunft als epigenetischen Vorgang, der einen ›Keim‹ der Vernunft voraussetzt, der sich im Laufe der Zeit und durch Einflüsse der Umwelt entwickelt. Mensch bezeichnet dies als »epigenesist philosophy of mind« (ebd.: 2).¹⁰ Sie macht deutlich, dass Kants Überlegungen zu den ›Menschenrassen‹ eine enge Verbindung aufweisen mit seiner Entwicklung einer Theorie der menschlichen Erkenntnis, da es in beiden Bereichen darum gehe, einen Grund für die Einheit der Vernunft und der Erfahrung zu identifizieren. So schreibt Kant den Prädispositionen – also den ›Keimen‹ der Vernunft wie auch der ›Anlage‹ zur Entwicklung von körperlichen Differenzen – eine gleichbleibende Rolle zu: die Organisation von sinnlichen Eindrücken (vgl. ebd.: 107).

Inwiefern Kant das Modell der Epigenesis auf die Vernunft anwendet, möchte ich anhand zweier zentraler Stellen in der *Kritik der reinen Vernunft* verdeutlichen, auf die Mensch hinweist.¹¹ Kant diskutiert die Deduktion der Verstandesbegriffe (Kategorien) und sieht diesbezüglich zwei Optionen: Entweder stammen die Kategorien aus der Erfahrung oder aber die Kategorien machen Erfahrung erst möglich. Nach Kant kann die erste Option ausgeschlossen werden, da dadurch eine »empirische Fremdbestimmtheit« (Dörflinger 2000: 16) angenommen werden müsste, also eine ständige Urzeugung aus unbelebter Materie, wodurch eine Systematisierung und Legitimierung möglicher Erkenntnis nicht möglich wäre. »Folglich bleibt nur das zweite übrig (gleichsam ein System der Epigenesis der reinen Vernunft)« (KdrV B: 167). Diese Epigenesis der Vernunft grenzt Kant von der Vorstellung einer Präformation der Vernunft ab, das heisst von der Vorstellung angeborener Ideen. Das Problem dieser *ideae innatae* besteht nach Kant darin, dass die Legitimität dieser Ideen nur abgesichert werden könne, wenn ein äusserer Urheber angenommen werde, der den Menschen diese Ideen eingepflanzt habe (vgl.

9 Epigenesis ist zu unterscheiden von der Epigenetik, einem gegenwärtig diskutierten Ansatz der Molekularbiologie, auch wenn das Adjektiv epigenetisch für beide Ansätze verwendet wird (vgl. Voß 2010: 122). In der Epigenetik geht es um die Diskussion von Einflussfaktoren auf Gene – ein Konzept, das im 18. Jahrhundert unbekannt war.

10 Zum System der Philosophie als organische Einheit und zur Analogie zu einem tierischen Körper, siehe auch Zammito (1992: 173ff.). Zur Diskussion, welchen Einfluss die Epigenesismodelle von Blumenbach und Wolff auf Kant hatten, siehe Goy (2014).

11 Für eine aktuelle und ausführliche Diskussion der Teleologie in der theoretischen und praktischen Vernunft siehe Fugate (2014).

KdrV B: 168). Als vermittelnde Position zwischen Empirismus und Rationalismus sieht Kant die Vernunft als epigenetische Entwicklung an, die in »selbstgedachte[n] erste[n] Prinzipien« gegründet ist, die er von den »eingepflanzte[n] Anlagen zum Denken« abgrenzt. Stattdessen geht Kant von einer »Anlage« aus, die erst entwickelt werden müsse.¹² Kant formuliert damit, wie Dörflinger es auf den Punkt bringt, einen »Selbstvollzug des Denkens« (Dörflinger 2000: 17). Kant selbst benutzt (in der Kritik an Hume) eine noch interessantere Wortwahl. So spricht er von der »Selbstgebärung des Verstandes (samt der Vernunft)« (KdrV B: 793/A: 765).¹³ In beiden Formulierungen wird jedoch deutlich, dass die Entwicklung der Vernunft kein automatisch ablaufender Prozess ist, sondern einer Aktivität der Vernunft selbst bedarf.

Eine zweite zentrale Stelle, an der deutlich wird, dass Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* eine epigenetische Entwicklung der Vernunft vertritt, findet sich in der transzendentalen Methodenlehre. Im Abschnitt *Die Architektonik der reinen Vernunft* beschreibt Kant, wie die Subsumierung von mannigfaltigen Erkenntnissen unter eine Idee funktioniert. Alle Erkenntnisse werden in einem einzigen System zusammengebracht und sind somit zweckgerichtet. Dieses System charakterisiert Kant folgendermassen:

»Das Ganze ist also gegliedert (articulatio) und nicht gehäuft (coacervatio); es kann zwar innerlich (per intus susceptionem) aber nicht äußerlich (per appositionem) wachsen, wie ein tierischer Körper, dessen Wachstum kein Glied hinzusetzt, sondern, ohne Veränderung der Proportion, ein jedes zu seinen Zwecken stärker und tüchtiger macht.« (KdrV B: 860f./A: 832f.).

Die Vereinigung der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee beschreibt Kant damit in Analogie zu einem tierischen Körper. Diesem sei eigentümlich, dass er eine spezifische Form habe, in die keine weiteren Teile integriert werden können. Zugleich impliziert dies auch, dass »ein jeder Teil bei der Kenntnis der übrigen vermisst werden kann« (ebd. B: 860f./A: 832f.). Diese Einheit, die Kant als architektonische beschreibt, entstammt nicht der Empirie, sondern gründet in der Vernunft selbst. Die Vernunft wird so als organisiertes Wesen gesehen, das nicht immer

12 Sloan (2002: 244f.) argumentiert historisch präziser, dass Kant nach seiner Rezension zu Herders *Ideen* und während der Überarbeitung der KdrV anfang, die Theorie der Epigenesis zu vertreten, allerdings in Abgrenzung zu jenem Verständnis, das von Bonnet und Haller geprägt wurde. Konkret heisst das, dass Kant den Bezug auf »Keime« und »Anlagen« aus der ersten Auflage stehen lässt, nun jedoch in den »Anlagen« lediglich eine Begrenzung der selbststrukturierenden Wirkung sieht. Bei Herder und Wolff findet sich keinerlei vorgängige Strukturierung der Entwicklung.

13 Mensch (2013: 13) weist zwar auf diese Passage hin, diskutiert jedoch die geschlechtliche Dimension nicht. Inwiefern dieses epigenetische Modell ein bestimmtes Geschlechterdenken impliziert, werde ich weiter unten genauer erörtern.

schon vollständig ausgebildet ist, sondern dem Prozess des Wachstums unterworfen ist. Zugleich ist die Idee, welche eine solche Einheit begründen kann, zunächst »wie ein Keim, in der Vernunft, in welchem alle Teile, noch sehr eingewickelt und kaum der mikroskopischen Beobachtung kennbar, verborgen« (ebd. B: 862/A: 834) sind. Die Vernunft ist nicht nur ein organisiertes, sondern auch ein organisierendes Wesen, das sich selbst noch entwickeln muss, um zu Ideen zu kommen. Bis dahin werden Erkenntnisse rhapsodistisch gesammelt und erst durch die Entwicklung der Vernunft gelingt es mit der Zeit, »ein Ganzes nach den Zwecken der Vernunft architektonisch zu entwerfen« (ebd. B: 863/A: 835). Diese Architektonik bezeichnet Kant auch als Kunst der Systeme, und diese

»Systeme scheinen, wie Gewürme, durch eine generation aequivoca, aus dem bloßen Zusammenfluß von aufgesammelten Begriffen, anfangs verstümmelt, mit der Zeit vollständig, gebildet worden zu sein, ob sie gleich alle insgesamt ihr Schema, als den ursprünglichen Keim, in der sich bloß auswickelnden Vernunft hatten« (ebd. B: 863/A: 835).

Auf der Grundlage des Verständnisses der sich auswickelnden Vernunft ist es Kant möglich, eine Geschichte der reinen Vernunft zu skizzieren, die er am Ende der *Kritik der reinen Vernunft* als Naturgeschichte bezeichnet. Wenn die Vernunft in diesem Sinne als ein organisiertes Wesen verstanden wird, dann findet eine genuine Eigenentwicklung dieser Vernunft statt. Kant kann so ältere philosophische Positionen als Entwicklungsschritte skizzieren und Aristoteles, Platon und Epikur bis hin zu Wolff und Hume als verschiedene Glieder einer sich (organisch) entwickelnden Philosophie einordnen. Da diese Glieder als lineare Entwicklung gedacht werden, kann Kant einen Endpunkt dieser Entwicklung angeben: die kritische Philosophie (vgl. ebd. B: 884/A: 856).

An dieser Stelle der Argumentation wird bereits deutlich, dass durch das reflektierende Urteil der Vernunft über die Vernunft sowohl das innere Funktionieren der Vernunft erkannt als auch unterschiedlichste philosophische Positionen in einen Zusammenhang gebracht werden können. Die Kategorien können dabei als »Keime« verstanden werden, deren Entfaltung in der Geschichte der Philosophie beobachtet werden kann. Damit umfasst diese Selbsterkenntnis der Vernunft sowohl die innere als auch die äussere Zweckmässigkeit.

6.1.2 Die Selbsterkenntnis der Vernunft als regulatives Urteil und die Selbstpositionierung der Vernunft

In Bezug auf die teleologische Urteilkraft formuliert Jennifer Mensch nun eine These, die auf diesem epigenetischen Verständnis der Vernunft aufbaut. Sie argumentiert, die grundlegende Analogie eines teleologischen Urteils bestehe darin, dass das Modell der Art und Weise, wie die Vernunft entsteht und sich ausbildet,

auf die Natur übertragen werde. Die Architektonik, die Kant für die menschliche Vernunft sich entwickeln sieht, bildet also das Modell für den Blick auf die Natur generell. Weil die Vernunft teleologisch sei, werde die Natur so betrachtet, als ob sie dieser Teleologie entsprechen würde, argumentiert Mensch:

»The main point to remember regarding natural organisms for Kant, however, was that the possibility of viewing them as ›both organized and self-organized beings‹ was itself based on an analogy made with respect to reason's own existence as both cause and effect of itself. [...] This meant that ascribing purposiveness to an organism was something that was done in the service of reason's own investigations and that purposiveness was ultimately an idea generated by reason for the sake of itself. [...] When reason saw activity in nature, according to Kant, what it was really looking at was itself.« (Mensch 2013 143f.)

Wie ich weiter unten ausführlicher erläutern werde, versteht Kant ein organisiertes Wesen als eines, das zugleich Ursache und Effekt von sich selbst ist. Der Unterschied, den Jennifer Mensch betont, liegt darin, dass nach Kant die Vernunft ein tatsächlich selbst organisiertes Wesen ist; im Gegensatz dazu wird diese Erkenntnis in Bezug auf die Natur als eine Übertragung verstanden und so die Gültigkeit der Aussage relativiert.¹⁴ Damit zieht Mensch eine klare Linie in Bezug auf den Stellenwert der Aussagen, die Kant über die Vernunft trifft, und jenen, die er über die Natur trifft. In Bezug auf die Natur geht es um eine Analogie, die keinen Anspruch hat, objektiv wahr zu sein. Diese Aussagen sind durch regulative Urteile möglich, die nicht konstitutiv sein können. Dies verdeutlicht die Verortung dieser Urteile im kritischen Rahmen. Demgegenüber sieht Mensch die Aussagen über die Vernunft »as a resource for a metaphysical portrait of reason« (ebd.: 144). Dörflinger (2000) argumentiert in dieselbe Richtung, wenn er schreibt, es gehe bei der Vorstellung der Einheit der Vernunft nicht um ein regulatives Urteil, sondern um ein begründendes:

»Die Systemidee ist [...] in einer positiv begründenden Rolle in Hinsicht auf die konstitutiven Prinzipien der Erfahrungserkenntnis verlangt, wird also selbst kaum bloß regulativ sein können. Im Gegenteil ist die Systemidee also als nicht bloß annäherungsweise zu bewähren verlangt, sondern in einer vollständig positiv begründenden Rolle in Hinsicht auf die konstitutiven Prinzipien der Erfahrungserkenntnis.« (Dörflinger 2000: 11)

Dies bedeutet laut Dörflinger auch, dass Restriktionen, die für das teleologische Urteil in Bezug auf die Natur gelten, für die Vernunft (und insbesondere das Kate-

14 Vgl. dazu auch folgende Stelle: »Epigenesis thus served as a resource for a *metaphysical* portrait of reason, even as it was denied determinate efficacy in the *physical* world of organisms.« (Mensch 2013: 144)

goriensystem) nicht gelten. Für Naturdinge bleibe aus einer kritischen Perspektive das Prinzip einer ursprünglichen Organisation letztlich unerforschbar; ein eigener innerer Vollzug sei für uns nicht zugänglich. In Bezug auf das Selbstdenken gäbe es jedoch diese Zugänglichkeit. In dieser Eigenerkenntnis besteht ein Zugang zu dem, was Dörflinger als Lebensprinzip bezeichnet. Das empirisch-leibliche Leben bleibe fremd, aber nicht das Leben als Erkenntniswesen (vgl. ebd.: 19), weil sich die Vernunft selbst in ihrem Tun als lebendig erfahren würde.

Fugate (2014: 360ff.) bezweifelt Dörflingers Interpretation und argumentiert, auch die Vernunfteinheit beruhe auf einer Idee, die er als apriorische Form eines möglichen Systems versteht und deren Abgrenzung von einem tatsächlichen System er betont: »Now as both idea and end are representations of absolute perfection (namely, as possible and actual respectively), they can never be fully given, but can only be objects we strive to realize.« (Ebd.: 368) Die Einheit der Vernunft kann nicht einfach gegeben sein, da diese dann als den Vernunftaktivitäten vorgängige Form nicht in der Vernunft selbst begründet wäre. Anders gesagt, es müsse damit angenommen werden, dass die Vernunft den Menschen eingepflanzt worden sei, womit die Vernunft sich selbst nicht zugänglich sein könne. Wie Fugate argumentiert, sei dann die Einheit der Vernunft letztlich kontingent und kognitiv nicht transparent, das heisst sich selbst gegenüber nicht begründbar (vgl. ebd.: 382). Es brauche keinen bewussten Zweck, der die Einheit der Vernunft begründen würde. Demgegenüber sieht Fugate die Einheit der Vernunft gebunden an das reflexive Selbstbewusstsein der menschlichen Wesen. Das heisst, bei Kant hängt die teleologische Einheit wesentlich mit dem Erlangen eines reflexiven Selbstbewusstseins der Menschen zusammen und bleibt so ein Prozess. Die Vernunft setzt sich selbst ein Ziel und strebt so vorwärts. Wenn angenommen wird, dass die Einheit der Vernunft gegeben ist, dann bedarf es keiner solchen Aktivität.

Mit Fugates Interpretation wird betont, dass die Vernunft bei Kant nicht einfach gegeben sei, sondern sich selbst zu erforschen und entdecken habe. Dadurch rückt das Tun der Vernunft in den Vordergrund, da die Einheit der Vernunft und die Systematik als zu erarbeitende erscheinen. Dies bedeutet, dass die Vernunft nicht (von aussen) gegeben ist, es jedoch dennoch keinen unmittelbaren Zugang zu einer bereits entwickelten Vernunft gibt, da die Vernunft noch dabei ist, sich zu entwickeln. Ein solcher Zugang der Vernunft zu sich selbst kann lediglich als Endpunkt dieser Entwicklung gedacht werden.

Fugates Interpretation gelingt es, eine grundlegende Ambivalenz der kritischen Philosophie aufrechtzuerhalten: Die Gleichzeitigkeit des Anspruchs Kants, das kritische Geschäft durch die Begründung der Einheit der Philosophie zum Abschluss zu bringen, mit seinem Verständnis der kritischen Philosophie als unabgeschlossene Tätigkeit, wobei die Reflexion über die eigene Vernunft ein wesentlicher Bestandteil ist. Fugates Position verdeutlicht so, was mit der »Selbstgebärung des Verstandes (samt der Vernunft)« (KdrV B: 793/A: 765) gemeint sein kann. Dieses

Verständnis der kantischen Vernunftkritik impliziert, dass Kant in seinen *Kritiken* nicht bloss die Vernunft als gegeben voraussetzt und so einen gegebenen Gegenstand in seiner inneren Logik und Funktionsweise untersucht, sondern die *Kritiken* zur Selbstgebärung beitragen. In Bezug auf das Unternehmen der Kritik lässt sich somit zuspitzen, dass die Erkenntnis über die Vernunft keinem konstitutiven, sondern ebenfalls einem regulativen Urteil unterliegt. Und dem geht voraus, dass die Erkenntnis der Vernunft über sich selbst derselben Einschränkung unterliegt, die Kant für alle Dinge postuliert: Eine Erkenntnis der Vernunft an sich ist nicht möglich, vielmehr kann die Vernunft selbst nur als Phaenomenon erkannt werden.

Damit ist jedoch noch nicht geklärt, welche spezifische Rolle die teleologische Urteilkraft einnimmt – denn die Überlegungen von Fugate beziehen sich hauptsächlich auf die *Kritik der reinen Vernunft* und nehmen die organisierte Natur nicht in den Blick. Der grundlegenden These von Jennifer Mensch, im teleologischen Urteil schaue sich die Vernunft selbst an, möchte ich eine modifizierte These gegenüberstellen: So kann die teleologische Urteilkraft nicht nur als Selbstreflexion, sondern als Selbstpositionierung der Vernunft gelesen werden. Damit soll der Fokus darauf gerichtet werden, dass in der teleologischen Urteilkraft die Natur einbezogen wird, die zusammen mit der Vernunft den Menschen als hybrides Wesen, wie Kant wiederholt formuliert, ausmacht. Die Natur – und damit auch die Natur des Menschen – ist dabei eine Dimension, die der Vernunft vorgängig ist und so uneinholbar bleibt für die menschliche Vernunft. Dennoch kann sie nur durch die Vernunft als vorgängig und uneinholbar erkannt und verstanden werden. In diesem verschachtelten Spannungsfeld bewegt sich die teleologische Urteilkraft.

Das Verhältnis von Vernunft und Natur kann zwar teilweise als Analogie gefasst werden – wie dies Kant beispielsweise bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* formuliert, in der er die Vernunft als organisierten Körper beschreibt –, doch stösst dieses Verständnis der teleologischen Urteilkraft an eine Grenze, wie ich in Bezug auf Kants Verständnis von Geschlecht und ›Rasse‹ deutlich machen werde. Denn gerade in diesen beiden Begriffen wird eine weiterreichende Verschränkung von Vernunft und Natur deutlich: Beide Bereiche werden miteinander verkoppelt, da als Zielpunkt der Natur die Entwicklung der Vernunft gesetzt wird. Die Natur kann der Vernunft nicht vollkommen heterogen gegenüberstehen, vielmehr muss sie nach Kant letztlich als mit der Vernunft zusammengehend gedacht werden. Die Natur ist damit nicht nur der Vernunft vorgängig, sondern muss so gedacht werden, dass sie die Selbstgebärung der Vernunft unterstützt. Dies impliziert, dass der Blick auf die Natur durch diesen Zielpunkt strukturiert wird – auch wenn die Vernunft selbst in diesem Feld nicht in Erscheinung treten kann. Dieses strukturierende Moment in der teleologischen Naturbetrachtung kann mit dem transformativen Blick, den Pratt in Bezug auf Barrow aufgezeigt hat, in Verbindung gebracht werden. In Bezug auf Kant macht dieser Vergleich deutlich, dass es nicht nur um die Frage der inneren Zweckmässigkeit der Vernunft geht, sondern auch um de-

ren Positionierung in der äusseren Zweckmässigkeit, die ebenfalls nur durch die kritische Vernunft angenommen werden kann.

Die mit dieser Selbstpositionierung der Vernunft einhergehende Verschachtelung¹⁵ soll im Folgenden genauer aufgezeigt werden. Damit steht die Frage nach dem Verhältnis der inneren mit der äusseren Zweckmässigkeit im Zentrum. Mit dieser Selbstpositionierung, die als Selbstgebärung nicht nur der Vernunft, sondern auch der Natur und somit des Menschen verstanden wird, gehe ich wiederum der Frage nach der Selbstaffirmation und dem Othering in diesem Prozess nach, der zum einen im Kern der Verschachtelung und zum anderen an den Rändern des reflektierenden Urteils sichtbar wird. Um nachvollziehen zu können, wie dieses Othering und diese Selbstaffirmation in der teleologischen Urteilskraft funktionieren, bedarf es zunächst der Erläuterung zentraler Begriffe und Überlegungen der *teleologischen Urteilskraft*.

6.2 Kritische Materialität, Objektivität und überschwängliche Ideen

Wenn Kant das teleologische Urteil als material und objektiv charakterisiert, verdeutlicht er damit die Abgrenzung zur *ästhetischen Urteilskraft*. So geht es in der *teleologischen Urteilskraft* um die Frage, inwiefern der Natur Zweckmässigkeit zugeschrieben werden kann. Der Fokus liegt im zweiten Teil der *Kritik der Urteilskraft* also weniger auf dem subjektiven Prozess, der sich auf die Form einer Anschauung richtet, wie dies im ästhetischen Urteil der Fall war, sondern auf der Materialität, der eine objektive Eigenschaft zugesprochen wird. Damit gruppiert Kant die beiden Arten der reflektierenden Urteile in einem scheinbar klaren Schema, das auf der Entgegensetzung subjektiv/objektiv beruht. Wie die folgenden Ausführungen deutlich machen werden, ist diese Einteilung jedoch vielmehr als eine Fokusverschiebung des reflektierenden Urteils denn als strikte Trennung zu verstehen, da auch das objektiv-reflexive Urteil sich »nach der eigentümlichen Beschaffenheit meiner Erkenntnisvermögen« richtet, um »über die Möglichkeit jener Dinge und ihrer Erzeugung« (KdU B: 333/A: 329) zu urteilen. Obwohl es also um objektive Eigenschaften der Natur geht, verortet Kant diese dennoch im Rahmen seiner kritischen Philosophie, da es ein reflektierendes Urteil bleibt. Und obwohl dieses Urteil sich nach den Spezifika der menschlichen Erkenntniskräfte richtet, enthält das Urteil ein Verdikt darüber, ob das beurteilte Objekt möglich ist und wie die Erzeugung zu erklären ist.

15 Dieser Begriff ist analog zum Begriff der Spiegelung oder Reflexion im vorhergehenden Kapitel (5.3) zu verstehen, soll jedoch den räumlichen und materiellen Aspekt betonen, mit dem diese Spiegelung in der *teleologischen Urteilskraft* einhergeht.

Kant legt mit Rückgriff auf die *Kritik der reinen Vernunft* dar, dass es für den menschlichen Verstand eine Notwendigkeit gebe, zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit von Dingen zu unterscheiden (vgl. KdU B: 339/A: 336). So kann man sich zwar einerseits etwas als möglich vorstellen oder denken, doch bedeutet dies noch nicht, dass dieser Gegenstand tatsächlich gegeben ist. Dies ist der Bereich, den Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* verhandelt sieht. Andererseits gibt es Gegenstände, die uns durch die sinnliche Anschauung gegeben sind, von denen wir aber noch keinen Begriff haben. Erst wenn die sinnliche Anschauung mit dem Begriff erfasst wird und dadurch ein konstitutives Urteil gefällt wird, kann die Wirklichkeit von Dingen behauptet werden. Diese Notwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit deutlich zu unterscheiden, sieht Kant als ein Spezifikum der menschlichen Vernunft, von welcher der Verstand ein Teil ist. Die Vernunft ist geprägt von der Trennung zwischen der sinnlichen Anschauung von Objekten einerseits und dem Verstand andererseits, durch den erst Begriffe gegeben sind. Diese Möglichkeit versteht Kant als »Position der Vorstellung eines Dinges respektiv auf unsern Begriff und damit das Vermögen zu denken, das letztere [die sinnliche Anschauung, Anm. KH] aber die Setzung des Dinges an sich selbst« (KdU B: 340/A: 336). So kann zwar einerseits ein Ding gedacht werden, doch aus der blossen Möglichkeit heraus, sich dieses Ding zu denken, lässt sich nicht ableiten, dass es tatsächlich vorhanden ist. Andererseits erhält eine sinnliche Anschauung erst dann eine objektive Realität, wenn sie mit den Begriffen des Verstandes verbunden wird – was Kant als konstitutives Urteil fasst. Dies bedeutet auch, dass es sinnliche Erfahrungen gibt, die nicht durch ein konstitutives Urteil unter Begriffe gebracht werden können.

Nebst den Begriffen des Verstandes (welcher der Vernunft untersteht) gibt es zudem die Ideen der Vernunft. Diese Ideen übersteigen den Verstand, da sie das Unbedingte anvisieren. Der Verstand kann hier nicht folgen, für ihn sind diese Ideen überschwänglich, wie Kant in Bezug auf ein »absolutnotwendiges Wesen« (ebd. B: 341/A: 337) und auch in Bezug auf die Freiheit (vgl. ebd. B: 342f./A: 338f.) argumentiert. Solche Ideen der Vernunft können deshalb keine objektive Gültigkeit erlangen und es ist nicht möglich, auf ihrer Grundlage ein konstitutives Urteil zu fällen. Eine solche Idee ist nun auch die Vorstellung eines Naturzwecks. Diese Vorstellung unterscheidet sich jedoch von anderen Ideen, wie Kant in Paragraph 77 schreibt:

»Mit dem Begriffe eines Naturzwecks verhält es sich zwar eben so, was die Ursache der Möglichkeit eines solchen Prädikats betrifft, die nur in der Idee liegen kann; aber die ihr gemäße Folge (das Produkt selbst) ist doch in der Natur gegeben, und der Begriff einer Kausalität der letzteren, als eines nach Zwecken handelnden Wesens, scheint die Idee eines Naturzwecks zu einem konstitutiven Prinzip

desselben zu machen: und darin hat sie etwas von allen andern Ideen Unterscheidendes.« (Ebd. B: 345/A: 341)

Im Unterschied zu anderen Ideen wie dem Absolutnotwendigen oder auch der Freiheit gibt es bei der Idee eines Naturzweckes eine sinnliche Anschauung, die mit dieser Idee zu korrespondieren scheint. Kant spricht dabei von Produkten der Natur. Die Vorstellung eines Naturzwecks ist nicht nur eine überschwängliche Idee, sondern es gibt auch eine Überschwänglichkeit – als Erscheinungen in der Natur –, die sich durch ein konstitutives Urteil durch die Begriffe des Verstandes nicht vollständig fassen lässt. Diese Naturprodukte¹⁶ bestimmt Kant weiter im Zitat: Sie scheinen das Ergebnis einer Kausalität der Natur zu sein. Die Zuschreibung, dass solchen Naturprodukten eine innere Zweckmässigkeit zukommt, kann nur vorgenommen werden, wenn die Idee angenommen wird, dass die Natur selbst Zwecke verfolgt (vgl. ebd. B: 300/A: 296f.).¹⁷ Diese Zweckmässigkeit lässt sich jedoch nur erkennen, wenn sie an einen sinnlichen Eindruck gekoppelt ist, womit es so scheint, als ob dieses Urteil ein konstitutives ist. Dennoch bleibt dieses Urteil letztlich ein reflexives, da eine Idee (und kein Begriff) mit einem sinnlichen Eindruck verbunden wird. Die Idee kann lediglich als *Maxime* dienen, die für die Erkenntnis leitend (regulativ), aber nicht begründend ist.

Dass sich das teleologische Urteil dennoch stark an ein bestimmendes Urteil annähert, machen zwei Momente in der ersten Einleitung deutlich. Dort bezeichnet Kant das reflexive Urteil als Erkenntnisurteil (vgl. ebd. H: 27). Obwohl das teleologische Urteil ein reflexives ist, vermag aus dieser Reflexion eine Erkenntnis entstehen. Es scheint also, dass das teleologische Urteil jenen Bereich mit dem Einbezug des Übersinnlichen ausdehnen kann, der durch die theoretische Erkenntnis abgesteckt wurde (vgl. Kapitel 5.2). Das bedeutet auch, dass eine bestimmte Erkenntnis über die Natur ausschliesslich auf dieser unsicheren Grundlage gewonnen werden kann. Dies macht auch folgendes Zitat deutlich:

»Das teleologische Urteil nämlich, ob es gleich einen bestimmten Begriff von einem Zwecke, den es der Möglichkeit gewisser Naturprodukte zum Grunde legt, mit der Vorstellung des Objekts verbindet (welches im ästhetischen Urteil nicht geschieht), ist gleichwohl immer nur ein Reflexionsurteil so wie das vorige.« (Ebd. H: 50)

Wie Kant hier nur kurz erwähnt, verbindet sich die Idee eines Zwecks mit der Vorstellung des Objekts. Da es im ästhetischen Urteil nur um die formale Seite des

16 Zur Begriffsklärung siehe auch *Kritik der Urteilskraft* (B: 376/A: 371), wo Kant den Unterschied zwischen Produkt und Edukt erläutert.

17 Vgl. dazu auch Fugate (2014: 106f.), der deutlich macht, dass sich dieses Verständnis von anderen Vorgänger-Theorien der Teleologie unterscheidet, wobei Kants Teleologie-Verständnis so prominent wurde, dass Teleologie nun allgemein so verstanden wird.

beurteilten Objekts geht, gerät das Objekt selbst, wie es durch die theoretische Perspektive erkannt werden kann, nur am Rande in den Blick. Durch das teleologische Urteil findet jedoch eine Verbindung dieser beiden Sichtweisen statt.¹⁸ Ein Ding als Naturzweck zu erkennen, bleibt der theoretischen Einsicht verschlossen, sodass bestimmte Dinge nur unter der teleologischen Perspektive als Naturzwecke erkannt werden können. Zugespitzt bedeutet dies, dass diese Dinge in gewissem Sinne nicht existieren, wenn nicht durch ein teleologisches Urteil darüber reflektiert wird.

Kant argumentiert nun, es gebe innerhalb des teleologischen Urteils Unterschiede darin, mit welcher Sicherheit ein solches Urteil gefällt werden könne. Wie bereits oben erwähnt, unterscheidet er zwischen der inneren und äusseren Zweckmässigkeit. Während es bei der inneren Zweckmässigkeit um konkrete Produkte der Natur, also beispielsweise einen Grashalm gehe, ziele die äussere Zweckmässigkeit auf die Frage, ob die Natur an sich zweckmässig sei. Diese beiden Ebenen stehen in Verbindung. Nur wenn grundsätzlich davon ausgegangen wird, dass die Natur insgesamt zweckmässig organisiert ist, kann auf dieser Grundlage ein Ding der Natur unter dem Gesichtspunkt der inneren Zweckmässigkeit betrachtet werden. Dennoch gibt es einen deutlichen Unterschied in Bezug auf das Urteil:

»Aber in Ansehung des letztern Gebrauchs ist jene Maxime der Urteilskraft zwar nützlich, aber nicht unentbehrlich, weil uns die Natur im Ganzen als organisierte (in der oben angeführten engsten Bedeutung des Worts) nicht gegeben ist. Hingegen in Ansehung der Produkte derselben, welche nur als absichtlich so und nicht anders geformt müssen beurteilt werden, um auch nur eine Erfahrungserkenntnis ihrer innern Beschaffenheit zu bekommen, ist jene Maxime der reflektierenden Urteilskraft wesentlich notwendig: weil selbst der Gedanke von ihnen, als organisierten Dingen, ohne den Gedanken einer Erzeugung mit Absicht damit zu verbinden, unmöglich ist.« (Ebd. B: 334/A: 330f.)

In Bezug auf die äussere Zweckmässigkeit gibt es keine Möglichkeit, eine sinnliche Erfahrung einer organisierten Struktur der Natur machen zu können. Diese Ebene entzieht sich unserer Wahrnehmungsmöglichkeit. Wenn es jedoch um Produkte der Natur geht, kann eine Beobachtung gemacht werden, allerdings muss vorgängig davon ausgegangen werden, dass es einen Zweck und damit eine Absicht der Natur gibt, ansonsten gibt es keine Möglichkeit, Dinge der Natur als zweckmässig

18 Kant setzt sich in der Dialektik der *teleologischen Urteilskraft* ausführlicher mit der Frage auseinander, wie sich eine mechanische Perspektive mit der teleologischen vereinbaren lässt. Eine weitergehende Diskussion müsste diesen Aspekt berücksichtigen. Für das Argument des vorliegenden Kapitels scheint mir jedoch eine vertiefte Behandlung davon nicht notwendig zu sein. Eine ausführliche Diskussion der Dialektik findet sich bei McLaughlin (1989).

zu erkennen und damit eine solche Perspektive zu bestätigen. Es gibt also Unterschiede zu verzeichnen in Bezug auf diese beiden Ebenen. Wenn es um die äussere Zweckmässigkeit geht, bleiben die Urteile hypothetisch und es können lediglich Mutmassungen angestellt werden.¹⁹ In Bezug auf die innere Zweckmässigkeit ist es jedoch möglich, Beobachtungen zu sammeln, jedoch nur unter der Voraussetzung, dass wir eine Absicht der Natur annehmen. Ansonsten ist es nicht möglich zu verstehen, warum ein bestimmtes Wesen gerade so und nicht anders geformt ist.

Damit wird deutlich, dass die Legitimität der teleologischen Perspektive (als Erkenntnisurteil) auf organisierte Wesen gestützt wird. Denn diese Naturprodukte zeigen, dass die Idee der Zweckmässigkeit nicht nur möglich ist, sondern, durch die Verbindung mit der sinnlichen Anschauung, ihr auch eine Realität zukommt. Es ist damit dieses reflexive Urteil über die innere Zweckmässigkeit, das sich sehr stark an das konstitutive annähert. Kant nimmt denn auch diesen Fall als Grundlage: Wenn man die Legitimität dieser Perspektive an organisierten Wesen gezeigt habe, sei man dazu aufgefordert, diese Perspektive auch auf grössere Zusammenhänge, also auf die äussere Zweckmässigkeit zu übertragen, argumentiert er an mehreren Stellen (vgl. ebd. B: 301/A: 297, B: 304/A: 300 und B: 334/A: 330). Das reflexive Urteil über konkrete Naturprodukte dient so als Modell, das in einem zweiten Schritt nahelegt, dieselbe Perspektive auf die gesamte Natur zu übertragen und nach der Selbstorganisation der gesamten Natur zu fragen.

Es kann hilfreich sein, den Balanceakt, den Kant hier zwischen dem reflexiven und dem konstitutiven Urteil ausführt, in einem anderen Vokabular zu verdeutlichen. Ein Ding als Naturzweck zu betrachten, kann als Repräsentation verstanden werden. Das organisierte Wesen repräsentiert die Idee der Zweckmässigkeit. Im Idealfall ist diese Repräsentation so perfekt, dass sie identisch mit der Idee zu sein scheint. In diesem Fall gelangt die Repräsentation an die Grenze der Repräsentierbarkeit, da sie darauf beruht, dass es eine Kluft zwischen einer Idee und einem Naturding gibt, die sich nicht überwinden lässt; eine solche wird jedoch in der idealen Repräsentation überschritten. Kant verdeutlicht jedoch, dass diese Kluft nicht überschritten werden kann, da die Kluft zwischen einer Idee und einem Na-

19 Kant begründet den hypothetischen Charakter der äusseren Zweckmässigkeit in der Analytik nochmals anders. Er versteht die äussere Zweckmässigkeit als »Zuträglichkeit eines Dinges für andere« (ebd. B: 282/A: 278f.). Dieses andere, wofür ein Ding zuträglich ist, muss für sich selbst Zweck sein, damit es als Endzweck genommen werden kann. Ein solcher Zweck für sich selbst kann jedoch aus der Naturbetrachtung alleine nicht abgeleitet werden. Dadurch ist die äussere Zweckmässigkeit »zu keinem absoluten teleologischen Urteile berechtigt« (ebd. B: 283/A: 279).

turding nicht geschlossen werden kann, und insistiert so darauf, den kritischen Rahmen nicht zu verlassen.²⁰

Mit diesen Ausführungen ist deutlich geworden, dass Kant nicht davon ausgeht, dass sich die Idee eines Naturzwecks aus den Beobachtungen gewinnen lasse, sondern dass diese Idee vorgängig bestehen müsse, die dann anleitend sein könne für empirische Untersuchungen, die jedoch zur Legitimation dieser Idee beitragen können (vgl. ebd. B: 330/A: 326, vgl. dazu die Diskussion zu den Rassentheorien in Kapitel 3.2). Kants Formulierungen sind jedoch nicht immer eindeutig, da er darauf hinweist, dass es bestimmte Beobachtungen gebe, die zu einem teleologischen Urteil einladen würden.²¹ Diese Einladung liege nach Kant in empirischen Besonderheiten, die durch ein konstitutives Urteil nicht berücksichtigt werden können und aus dieser Perspektive nur als Zufälligkeit erscheinen können. Durch den Verweis auf die *Kritik der reinen Vernunft* (vgl. KdU B: 345f./A: 341f.) verdeutlicht er, dass jeder Begriff gerade darauf beruht, dass vom Besonderen abstrahiert wird. Nach Kant arbeitet der menschliche Verstand vom Abstrakt-Allgemeinen hin zum Besonderen. Mit der Subsumierung unter einen Begriff geht die Bestimmung jener Aspekte einher, die nicht aus einem Begriff abgeleitet werden können und somit zufällig bleiben. Doch diese Bestimmung der Zufälligkeit wird in der *Kritik der Urteilskraft* revidiert: So gibt es Zufälligkeiten, die danach verlangen, aus einer anderen Perspektive betrachtet zu werden. In diesem Zusammenhang führt Kant die Vorstellung eines intuitiven Verstandes ein, durch den diese spezielle Art der Zufälligkeit erfasst werden könne.

20 Fugate (2014: 104ff.) argumentiert, dass die teleologischen Argumente im Wesentlichen eine zirkuläre Struktur haben. Zum Ende des Unterkapitels zeigt er, dass Kant ein modifiziertes Verständnis von Teleologie eingebracht hat. Inwiefern dieses Verständnis von Teleologie zirkulär ist, greift er gegen Ende des Buches wieder auf: »The circularity here [...] is not vicious but virtuous.« (Ebd.: 370) Die Analysemethode muss von einer Idee angeleitet sein und die Idee wiederum muss im Prozess der Analyse manifest und aktiv werden.

21 So lässt sich beispielsweise folgende Stelle auch so verstehen, als ob organisierte Wesen eine teleologische Sichtweise begründen können: »Organisierte Wesen sind also die einzigen in der Natur, welche, wenn man sie auch für sich und ohne ein Verhältnis auf andere Dinge betrachtet, doch nur als Zwecke derselben möglich gedacht werden müssen, und die also zuerst dem Begriffe eines Zwecks, der nicht ein praktischer sondern Zweck der Natur ist, objektive Realität, und dadurch für die Naturwissenschaft den Grund zu einer Teleologie, d.i. einer Beurteilungsart ihrer Objekte nach einem besondern Prinzip, verschaffen, dergleichen man in sie einzuführen (weil man die Möglichkeit einer solchen Art Kausalität gar nicht a priori einsehen kann) sonst schlechterdings nicht berechtigt sein würde.« (Ebd. B: 295/A: 291) Man mag diese Stelle jedoch auch so verstehen, dass die Legitimität der teleologischen Sichtweise von der Existenz von Naturprodukten abhängt, jedoch das Urteil nicht darin begründet ist.

6.2.1 Das Vorbild des intuitiven Verstandes

Kant argumentiert in der *Kritik der Urteilskraft*, dass bestimmten Anschauungen eine Absicht unterstellt werden könne oder gar müsse – auch wenn allen Anschauungen durch die mechanische Perspektive eine Zufälligkeit des Besonderen anhafte. Förster bringt dies auf den Punkt, indem er von einer allgemeinen und einer absichtlichen Zufälligkeit spricht:

»Zur allgemeinen, durch den Begriff unbestimmten Zufälligkeit des empirisch gegebenen kommt bei manchen Naturprodukten noch eine scheinbar absichtliche Zufälligkeit hinzu, und nur sie nötigt uns, neben einer intellektuellen Anschauung auch noch einen intuitiven Verstand zu erwägen.« (Förster 2008: 267)

Es gibt also Zufälligkeiten, die uns dazu verleiten, einen anderen Verstand als den menschlichen anzunehmen. Den menschlichen Verstand bezeichnet Kant als diskursiven, den er vom intuitiven unterscheidet. Mit dem diskursiven Verstand meint Kant »ein Vermögen der Begriffe« (KdU B: 347/A: 343), das deduktiv arbeitet (vgl. ebd. B: 348/A: 344). Demgegenüber lässt sich ein intuitiver Verstand denken, der »vom Synthetisch-Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen) zum Besondern geht« (ebd. B: 349/A: 345). Der intuitive Verstand hat als Ausgangslage die Kenntnis eines Ganzen, von dem aus sich das Einzelne als Teil des Ganzen erkennen lässt. Dieser Verstand bedarf für das Erkennen keiner Begriffe und ist nicht an jene Schranken gebunden, die für den menschlichen Verstand gegeben sind – womit sich der intuitive Verstand primär negativ in Abgrenzung zum diskursiven definiert.²² Die intuitive Erkenntnis ist so eine unmittelbare Erkenntnis (vgl. Förster 2008: 268f.). Bei diesem intuitiven Verstand, den Kant auch als anschauenden Verstand bezeichnet (vgl. KdU B: 340/A: 336), fällt so die Unterscheidung zwischen Möglichem und Wirklichem weg.

Diese Entgegensetzung von diskursivem (menschlichem) und intuitivem (göttlichem) Verstand soll zunächst helfen, den menschlichen Verstand in seiner Eigentümlichkeit besser zu verstehen. Die Vorstellung eines intuitiven Verstandes nimmt aber darüber hinaus noch eine gewichtigere Rolle ein. Diese Vorstellung ist die Grundlage dafür, dass gesagt werden kann: »[G]ewisse Naturprodukte müssen, nach der besondern Beschaffenheit unseres Verstandes, von uns, ihrer Möglichkeit nach absichtlich und als Zwecke erzeugt, betrachtet werden, ohne doch darum zu verlangen, daß es wirklich eine besondere Ursache, welche die Vorstellung eines Zwecks zu ihrem Bestimmungsgrunde hat, gebe« (ebd. B: 346/A: 343). Es ist gerade diese Vorstellung eines anderen, nicht menschlichen Verstandes, der auf die

22 Förster (2008: 273) fragt zudem, ob jeder nicht-diskursive ein göttlicher Verstand ist und macht damit deutlich, dass Kant eine zweifache Charakterisierung vornimmt, die nicht ganz deckungsgleich ist.

Grenze des menschlichen Verstandes hinweist und damit auch eine Möglichkeit aufzeigt, diese Schranke zu überwinden und so das Besondere der Dinge »zur Einheit der Erkenntnis zu bringen« (ebd. B: 347/A: 343). Da wir diesen unmittelbaren Zugang nicht haben, braucht es »das Verbindungsmittel der Zwecke«, welches notwendig ist, damit wir uns die »Zusammenstimmung der Naturgesetze mit unserer Urteilskraft als notwendig vorstellen können« (ebd. B: 348/A: 344).

Die teleologische Urteilskraft nimmt den intuitiven Verstand als Vorbild und versucht sich, ihm anzunähern. Obwohl es möglich ist, sich einen solchen Verstand vorzustellen, können Menschen keine unmittelbare Erkenntnis eines Gesamtzusammenhanges erlangen. Damit jedoch eine Annäherung geschehen kann, muss ein Naturzweck vorgestellt werden. Die Notwendigkeit, die Kant dem teleologischen Urteil zuschreibt, ist in dieser Vorstellung eines intuitiven Verstandes verankert. Eine Präzisierung zum intuitiven Verstand hilft, besser zu verstehen, worin die Notwendigkeit dieser Betrachtungsweise für den menschlichen Verstand verankert ist. Der intuitive Verstand geht nicht nur von einem Ganzen aus, in dem die Teile sich in einer Anordnung befinden, sondern bestimmt die Teile als »vom Ganzen abhängig« (ebd. B: 349/A: 345). Hier klingt ein architektonisches Ganzes an, das Kant von einem technischen Ganzen unterscheidet. Die technische Einheit meint ein Aggregat, bei dem der Bezugspunkt (der Zweck), durch den die Einheit hergestellt wird, den einzelnen Teilen äusserlich ist. Bei der architektonischen Einheit hingegen ist das Ganze den Teilen inhärent: Das Ganze ist hier der »Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Teile« (ebd.). Dies steht jedoch im Widerspruch zum diskursiven Verstand, für diesen kann bloss die »Vorstellung eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazugehörigen Verknüpfung der Teile« (ebd. B: 349f./A: 345f.) enthalten. Diese Vorstellung der Einheit ermöglicht es dem menschlichen Verstand, Dinge als Produkte zu erfassen, die einen notwendigen Bezug auf die vorgestellte Einheit haben – auch wenn diese Einheit lediglich als Vorstellung angenommen werden kann.²³

Das von Kant wiederholt formulierte Bedürfnis der Vernunft, über die eigenen Grenzen hinauszugehen, formuliert sich hier als Wunsch, die menschliche Beschränkung der Vernunft zu überwinden und sich so einer übermenschlichen Vernunft annähern zu wollen. Aus der Vorstellung einer solchen übermenschlichen Vernunft leitet sich der Naturzweck als *Maxime* für die empirische Beobachtung ab. Damit wird deutlich, dass der Naturzweck eine an die diskursive und damit menschliche Vernunft gebundene Idee ist. Das organisierte Wesen erhält darin eine ausgewiesene Stellung, da die Annäherung an die intuitive Vernunft im Kleinen

23 Fugate (2014: 380ff.) diskutiert, wie die Notwendigkeit für die Erkenntnis in *Kritik der reinen Vernunft* begründet wird. Kant geht in der *Kritik der Urteilskraft* analog zu diesem Gedankengang in der *Kritik der reinen Vernunft* vor, worauf er selbst hinweist (vgl. KdU B: 346/A: 341f.).

geübt werden kann, wenn das organisierte Wesen als abgeschlossene, systematische Einheit verstanden wird. Damit verbunden nähert sich das teleologische Urteil einem Erkenntnisurteil an, was im Anspruch, ein materielles und objektives Urteil zu sein, deutlich wird. Die grundlegende Position der *Kritik der Urteilkraft*, die sich als Gleichzeitigkeit des Etablierens und Überschreitens der kritischen Grenze umreißen lässt, findet hier eine neue Formulierung. Während im ästhetischen Urteil die kritische Grenze eine sehr deutliche Rolle eingenommen hat, erhält sie im teleologischen Urteil die Rolle eines letzten Warnschildes. So erlaubt das teleologische Urteil das Überschreiten der Grenze, dennoch ist es darin letztlich (durch das Warnschild) nicht möglich, die Grenze zu ignorieren. Die architektonische Einheit, die im teleologischen Urteil gedacht wird, bewertet einzelne Naturprodukte in Bezug auf diese Einheit. Dieses Urteil führt also eine Art der Normativität mit sich, die im Folgenden genauer untersucht wird.

6.2.2 Die Normativität teleologischer Urteile

Mit dem Bezug eines Naturdings auf einen Zweck geht es nicht nur um die Erkenntnis eines Istzustandes, sondern daraus ergibt sich auch ein Sollzustand. In der ersten Einleitung zur *Kritik der Urteilkraft* formuliert Kant:

»Ein teleologisches Urteil vergleicht den Begriff eines Naturprodukts nach dem, was es ist, mit dem was es sein soll. [...] An Produkten der Kunst sich die Möglichkeit auf solche Art vorzustellen, macht keine Schwierigkeit. Aber von einem Produkte der Natur zu denken, daß es etwas hat sein sollen, und es darnach zu beurteilen, ob es auch wirklich so sei, enthält schon die Voraussetzung eines Prinzips, welches aus der Erfahrung (die da nur lehrt, was die Dinge sind) nicht hat gezogen werden können.« (Ebd. H: 50)

Wie Hannah Ginsborg aufzeigt, nimmt Kant darin eine doppelte Bestimmung vor:

»One and the same object, then, can at one time serve as a guide to the standards, and at another time be evaluated as meeting them. In both cases, the object is judged to be purposive. The difference is that in the former case the standards are not presupposed, whereas in the latter case they are.« (Ginsborg 2014: 245)

Ginsborg argumentiert weiter, bei Kant würden sich beide Momente verzeichnen lassen. Allerdings liegt meines Erachtens der Fokus bei Kant darauf, dass sich Dinge als Naturzwecke in normativer Hinsicht evaluieren lassen, was im Gegensatz zu unorganischen Dingen der Natur nicht möglich ist. Dies bedeutet auch, dass Kant nicht daran interessiert ist, zu bestimmen, ob etwas dem Standard entspricht oder nicht (vgl. ebd.). So beschreibt Kant zwar in der Analytik ein »anomalisches Geschöpf« (KdU B: 288/A: 284f.) und versteht solche Phänomene als »Mißgeburten oder Mißgestalten im Wachstum, da gewisse Teile, wegen vorkommender Mängel

oder Hindernisse, sich auf ganz neue Art formen, um das, was da ist, zu erhalten« (ebd. B: 288/A: 284). Diese deklariert er jedoch als die »wundersamsten Eigenschaften organisierter Geschöpfe« (ebd. B: 288/A: 285). Diese Stelle macht deutlich, dass das, was nicht als »normale« Entwicklung gekennzeichnet wird, auch nur durch den Bezug auf einen Zweck als solches erkannt werden kann. So kann gerade eine Abweichung verdeutlichen, dass die Pflanze nicht nur mechanischen Gesetzen folgt, sondern einen Zweck (die Erhaltung) verfolgt. Das Ziel wird verfolgt, auch wenn sich Hindernisse ergeben. Die ideale Form eines organisierten Wesens impliziert so einen idealen Kontext, der kein Hindernis zum identifizierten Ziel darstellt (vgl. dazu Fugate 2014: 103). Dies bedeutet, dass die im teleologischen Urteil enthaltene Normativität nicht nur organisierte Wesen betrifft, sondern auch den Kontext, in dem das organisierte Wesen sich befindet oder bewegt.

Diese Einsicht ist nicht erstaunlich, vergegenwärtigt man sich die Diskussion des Begriffs der »Menschenrasse« aus Kapitel 3. Dort wurde deutlich, dass die Bestimmung unterschiedlicher »Rassen« einhergeht mit der Einteilung der Erde in klimatische Zonen. Dabei fungierte das moderate Klima als neutraler Ort, an dem keine spezifische Auswicklung von »Keimen« angeregt wird und die Menschen deshalb eine weisse Hautfarbe haben. Diese Zentrierung (auf Europa) ist damit nicht nur einer willkürlichen Setzung geschuldet. Vielmehr kann mit der *teleologischen Urteilskraft* aufgezeigt werden, dass mit dem teleologischen Urteil eine solche normative Setzung intrinsisch verbunden ist. In den konkreten Akten, in denen ein teleologisches Urteil gefällt wird, geschehen demnach zwei Dinge zugleich: Zum einen können durch ein solches Urteil bestimmte Dinge erkannt werden, die ansonsten nicht erfassbar wären. Zum anderen ist die Erkenntnis dieser Dinge – und im Zentrum geht es um organisierte Wesen, die in Verbindung mit ihrer Umgebung stehen – zugleich verbunden mit einer normativen Dimension. Diese beiden Aspekte – Erkenntnis und Normativität – sind also in einem teleologischen Urteil nicht voneinander zu trennen.

Während sich Kant in erster Linie auf die Produkte der Natur konzentriert und so vor allem die organisierten Dinge vor Augen hat, machen andere Textstellen deutlich, dass die Normativität auch in Bezug auf die äussere Zweckmässigkeit eine Rolle spielt. So führt Kant in der zweiten Einleitung Regeln für die Naturbeobachtung an. Da die Einheit, auf die die Beobachtungen der äusseren Zweckmässigkeit bezogen werden, für die menschliche Vernunft nicht fassbar ist, beziehen sich diese Regeln weniger auf die Natur selbst als auf die Vorgehensweise in der Beobachtung der Natur. So erwähnt Kant, die Natur nehme den kürzesten Weg oder mache keinen Sprung, sodass sowohl die Abfolge von Veränderungen als auch der Übergang zwischen unterschiedlichen Formen kontinuierlich sei (vgl. ebd. B: XXXI/A: XXIX). Auch soll die grosse Vielfalt von empirischen Gesetzen unter die Einheit weniger Prinzipien gebracht werden. Diese Regeln geben alle ein Sollen vor: »Denn sie sagen nicht was geschieht, d.i. nach welcher Regel unsere Erkennt-

niskräfte ihr Spiel wirklich treiben, und wie geurteilt wird, sondern wie geurteilt werden soll« (ebd. B: XXXI/A: XXIX).

Um einen Zusammenhang in der Natur erkennen zu können, müssen Einheiten angenommen werden, durch welche das Mannigfaltige als miteinander in Verbindung stehend erkannt werden kann. Dabei folgt die Urteilskraft dem Prinzip, dass eine Ordnung der Natur als erkennbar möglich sein muss, das heisst,

»daß in ihr [der Natur, Anm. KH] eine für uns faßliche Unterordnung von Gattungen und Arten gebe; daß jene sich einander wiederum einem gemeinschaftlichen Prinzip nähern, damit ein Übergang von einer zu der anderen, und dadurch zu einer höheren Gattung möglich sei; daß, da für die spezifische Verschiedenheit der Naturwirkungen eben so viel verschiedene Arten der Kausalität annehmen zu müssen unserem Verstande anfänglich unvermeidlich scheint, sie dennoch unter einer geringen Zahl von Prinzipien stehen mögen, mit deren Aufsuchung wir uns zu beschäftigen haben, u.s.w.« (ebd. B: XXXVf./A: XXXIIIf.).

Die Zweckmässigkeit der Natur anzunehmen, bedeutet also, deren Mannigfaltigkeit mit möglichst wenig Regeln ordnen zu können, wobei die Idee einer Einheit der Natur vorausgesetzt werden muss.²⁴ Diese Einheit gibt zugleich einen Standard an, auf welchen das empirisch Beobachtbare bezogen werden kann. Die Annahme der Einheit der Natur pflanzt sich so weiter in kleinere Einheiten, die von der diskursiven Vernunft mit Verweis auf das Ideal der intuitiven Vernunft angenommen werden müssen. Gattungen und Arten bleiben damit letztlich eine mögliche Grösse, die sich nicht vollständig mit den Beobachtungen in der Natur deckt. Eigen Figal (2008: 47ff.) macht in Bezug auf Buffon darauf aufmerksam, dass die Gattung nur als Totalität aller Generationen gedacht werden könne. Die Gattung existiert deshalb nur als eine vorgestellte Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und damit als situierter Idealzustand. Obwohl Kant im Unterschied zu Buffon die Existenz von ›Anlagen‹ (und ›Keimen‹) betont, bleibt auch bei ihm diese Einheit ein Idealzustand, der sich aus denkökonomischen Regeln für die Vernunft ableitet.

Dass das teleologische Urteil eine spezifische Handlung darstellt, wurde darin deutlich: Zum einen lassen sich bestimmte Gegenstände nicht anders als durch teleologische Urteile fassen, zum anderen ist mit jedem teleologischen Urteil immer auch ein normativer Anspruch verbunden. Die folgenden Ausführungen sollen nun aufzeigen, dass sich den handelnden Urteilen noch weitere Aspekte abgewinnen lassen. So lautet die grundlegende These des vorliegenden Kapitels, dass es zu kurz

24 Zur Einordnung der These, dass hier der Übergang zwischen Gattungen denkbar wird, siehe weiter unten Kapitel 6.2.3.

greift, das teleologische Urteil über die Natur nur als ein Analogie-Urteil zu verstehen. Vielmehr lässt sich einerseits eine Grenzverwischung zwischen Vernunft und Natur feststellen, andererseits eine Verschachtelung zwischen der inneren und der äusseren Zweckmässigkeit. Diese Grenzverwischung und Verschachtelung lässt sich aufzeigen, fokussiert man auf Rolle der Fortpflanzung.

6.2.3 Fortpflanzung und der Sonderstatus von Geschlecht

In der Bestimmung dessen, was unter einem Naturzweck zu verstehen ist, zeigt sich, dass die Erzeugung eine zentrale Stellung einnimmt. In der Analytik erörtert Kant, was es genau bedeutet, ein Ding als Naturzweck zu verstehen: »[E]in Ding existiert als Naturzweck, wenn es von sich selbst (obgleich im zwiefachen Sinne) Ursache und Wirkung ist« (KdU B: 286/A: 282). Was zunächst paradox erscheint, erläutert Kant anhand des Beispiels eines Baumes. Er gewinnt dieser Formulierung drei Aspekte ab: Ein Baum kann einen anderen Baum erzeugen. Dies bedeutet, dass der Baum sich als Gattungswesen fortpflanzt, worin der einzelne Baum einerseits als Ursache, aber andererseits als Wirkung gesehen werden kann. Er bringt sich so unaufhörlich selbst hervor und erhält seine Gattung (vgl. ebd. B: 287/A: 283). Das Selbst bezieht sich somit zugleich auf das Individuum wie auch auf die Gattung, beide Ebenen werden im Selbst vereinigt. Lediglich der Hinweis in der Klammer deutet diesen zweifachen Bezug der Identität des Baumes an. Als zweiten Aspekt sieht Kant eine Erzeugung des individuellen Baums darin, dass er wächst: Der Baum fügt sich selbst Materie von aussen zu und verwandelt diese in seinen eigenen Stoff. Dies ist laut Kant als »Zeugung, wiewohl unter einem andern Namen, gleich zu achten« (ebd. B: 287/A: 283), und durch rein mechanische Gesetze nicht erklärbar. Als dritten Punkt nennt Kant das Pflöpfen, durch das einem Baum ein Zweig eines anderen Baumes so angesetzt wird, dass dieser anwächst. Dieser Prozess des Anwachsens eines Zweiges eines anderen Gewächses reflektiert Kant nicht als hybride Form. Stattdessen sieht er es als Beweis dafür, dass der Stamm sich dann erhält, wenn der Zweig erhalten bleibt und so eine wechselseitige Abhängigkeit besteht. In dieser Hinsicht passen auch die anderen beiden Beispiele, die Kant unter diesem Punkt erwähnt: So sind Blätter zwar Produkte eines Baumes, sie sind aber notwendig, damit der Baum weiterleben und weiterwachsen kann. Und Kant verweist auf »die Selbsthülfe der Natur in diesen Geschöpfen bei ihrer Verletzung« (ebd. B: 288/A: 284).

Alle drei Aspekte verdeutlichen Kants Verständnis einer inneren Organisation von Wesen, dessen Teile oder die als Teile so aufeinander bezogen sind, dass sie eine funktionelle Einheit bilden. Dabei verwendet er für alle drei Beispiele das Verb *erzeugen*. Kant bezeichnet einen Naturzweck auch als »organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen« (ebd. B: 298/A: 288), was somit als sich selbst erzeugendes Wesen übersetzt werden kann, wobei die Erzeugung das Wachstum, den Erhalt

und die Fortpflanzung umfasst.²⁵ Kant spricht auch von einer »sich fortpflanzen-de[n] bildende[n] Kraft« (ebd. B: 293/A: 289), verwendet den Begriff »Bildungskraft« (ebd. B: 370/A: 365) und übernimmt zudem den Begriff des »Bildungstriebes« (ebd. B: 379/A: 374) von Blumenbach.

Die Zweckmässigkeit, die die Grundlage für die Möglichkeit (der Erkenntnis) der organisierten Natur bildet, korreliert also mit der Fähigkeit bestimmter Naturdinge, sich in diesem umfassenden Sinne zu erzeugen. Diese beobachtbaren Erscheinungen werden nun durch das teleologische Urteil mit einer Idee – dem Bildungstrieb – in Verbindung gebracht. Durch diese Verbindung wird ein enger Zusammenhang zwischen Individuum, verstanden als organisiertes Wesen, und der diesem zugeordneten Gattung hergestellt: Die Gattung ist nicht nur als Aggregat von Individuen zu verstehen, vielmehr gibt es ein inneres Verhältnis zwischen beiden Ebenen, die durch die sprachliche Überblendung besonders deutlich wird. Die Gattung ist dem Individuum inhärent, wobei sich die Gattung nur über die individuellen organisierten Wesen erkennen lässt. Die organisierten Wesen verkörpern so die Gattung, wobei ein einzelnes organisiertes Wesen diese Repräsentation nicht leisten kann, vielmehr ist es die Vielzahl miteinander verbundener Wesen.²⁶ Es besteht also zwischen diesen beiden Ebenen eine wechselseitige Abhängigkeit, genauso wie sie Kant auch für das einzelne organisierte Wesen bestimmt.

Kant greift in diesem Zusammenhang auch die zeitgenössisch kursierende Vorstellung auf, es könne eine Verwandtschaft zwischen allen Tieren – über die Gattungsgrenze hinaus – geben. In seiner kurzen Diskussion dieser Vorstellung wird deutlich, wie sich im Erkennen eines Naturzwecks die epistemologische und die metaphysische Ebene verflechten. Verfolge man diese Idee, so führt Kant aus, müsse eine gemeinschaftliche Urmutter aller Lebewesen angenommen werden:

25 Holland (2014: 84) geht den beiden Konzepten »Fortpflanzung« und »Zeugung« um 1800 nach. Sie haben einen unterschiedlichen Ausgangspunkt und sind mit unterschiedlichen Zwecken verbunden, auch wenn sie sich manchmal bis ins Ununterscheidbare überlappen. Das Konzept der Zeugung entstand im Kontext der Tierlehre und betont die Aktivität, durch die man sich selbst erhält. Zeugung betont die Produktion eines neuen Individuums in Bezug auf die Beziehung mit den Eltern, kann sich aber auch auf Kunstwerke oder Ideen beziehen. Das Konzept der Fortpflanzung war eher an die Reproduktion von Pflanzen gebunden, konnte aber auch in Beziehung auf Sünde oder Familie gebraucht werden. Zeugung tendiert dazu, etwas als im Moment geschehend zu verstehen, in dem also Zeit und Raum kollabieren. Fortpflanzung betont eher die Ausdauer und Ausdehnung. Mir scheint diese Charakterisierung von Zeugung und Fortpflanzung auch darauf zuzutreffen, wie Kant die Begriffe verwendet. Im angeführten Zitat kann vermutet werden, dass mit der Bildung das gemeint ist, was Holland als Zeugung charakterisiert.

26 Diese Verbindung von Individuum und Gattung kann als Spezifikum des epigenetischen Verständnisses hervorgehoben werden, da Positionen der Präformationslehre keinen solchen Gattungsbegriff benötigen.

»Diese Analogie der Formen, sofern sie bei aller Verschiedenheit einem gemeinschaftlichen Urbilde gemäß erzeugt zu sein scheinen, verstärkt die Vermutung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftliche Urmutter, durch die stufenartige Annäherung einer Tiergattung zur andern« (ebd. B: 368f./A: 364).

Diese Vorstellung einer verwandtschaftlichen Verbindung aller Lebewesen knüpft Kant nicht nur an das Bild der Mutter Natur, sondern auch an das Bild des männlichen Forschers:

»Hier steht es nun dem Archäologen der Natur frei, aus den übriggebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen, nach allem ihm bekannten oder gemutmaßten Mechanism derselben, jene große Familie von Geschöpfen (denn so müßte man sie sich vorstellen, wenn die genannte durchgängig zusammenhangende Verwandtschaft einen Grund haben soll) entspringen zu lassen. Er kann den Mutterschoß der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging (gleichsam als ein großes Tier), anfänglich Geschöpfe von minder-zweckmäßiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse unter einander ausbildeten, gebären lassen; bis diese Gebärmutter selbst, erstarrt, sich verknöchert, ihre Geburten auf bestimmte fernerhin nicht ausartende Spezies eingeschränkt hätte, und die Mannigfaltigkeit so bliebe, wie sie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war.« (Ebd. B: 369f./A: 364f.)

Interessant an dieser Passage ist, dass die zunächst klare geschlechtliche Zuordnung des männlichen Archäologen und der weiblichen Natur dadurch unterlaufen wird, dass es der Archäologe ist, der die Natur gebären lässt. Die grundlegende Figur des »als ob«, die für die gesamte *Kritik der Urteilskraft* kennzeichnend ist, geht hier überein mit einer geschlechtlichen Überblendung, in der die weibliche Natur nicht mehr als autonome Ursache ihrer Zeugungen fungiert. Auf der anderen Seite ist der Archäologe nicht mehr bloss beobachtend, sondern der Veranlasser der Geburten der Mutter Natur. Das grenzüberschreitende Moment des teleologischen Urteils wird als Aktivität sichtbar, die eine Verwischung der Geschlechterrollen, aber auch der Bereiche von Natur und ihrer Erkenntnis sowie menschlicher Handlung zur Folge hat. Zwar kann der Archäologe in der Natur nichts Neues aktiv hervorbringen, jedoch kann er die Natur veranlassen, etwas zu tun, solange eine grundlegende Aktivität vorhanden ist. Damit verschränkt sich die Aktivität der Natur mit der Aktivität der beobachtenden Person. Diese Verschränkung kann als spezifische Leistung des teleologischen Urteils hervorgehoben werden.

Das Zitat formuliert zudem einen Sollzustand in Bezug auf die Passgenauigkeit zwischen dem organisierten Wesen und der Umwelt, die mit einer Hierarchisierung von weniger zweckmäßigen und zweckmäßigeren Formen einhergeht.

Vor dem Hintergrund der Theorien zu den ›Menschenrassen‹ kann hier an die Anpassung an klimatische Bedingungen gedacht werden. Die Begrenzung dieser Anpassung, deren Betonung Kant in den früheren Schriften wichtig war, wird hier metaphorisch durch die *Verknöcherung der Gebärmutter* eingeholt: Die Anpassungsfähigkeit darf keine unendliche Variation zur Folge haben. Ein Ort, der »Zeugungsplatz«, wird normativ fixiert, womit durch die Verschränkung der äusseren mit der inneren Zweckmässigkeit diese Fixierung auch zurückwirkt auf das organisierte Wesen, das diesem »Ursprungsort« entsprechend ausgestaltet sein sollte.

Diese Passage ist jedoch auch deshalb bemerkenswert, da Kant die Annahme eines durchgehenden Zusammenhangs in der Natur, also den Übergang vom Pflanzen- zum Tierreich als *Abenteuer der Vernunft* (wie er es in der Fussnote zu dieser Passage beschreibt) ansieht, das in seinen Augen gerechtfertigt ist. Sloan (2006: 643) argumentiert, Kant greife hier eine ihm lange bekannte These von Buffon auf, der eine allgemeine historische Entwicklung des Lebens skizziere, die sich aus einer einzigen Quelle ableiten lasse und durch eine universale Lebenskraft geformt worden sei. Wie Roth (2008: 278) darlegt, fand Kant 1785 (Rezension Herder) diesen Gedanken noch ungeheuerlich, 1788 (*Über den Gebrauch*) bezeichnet er diese Vorstellung als unterhaltsames Spiel, das aber fruchtlos bleiben müsse. Mit der *Kritik der Urteilskraft* (1790) erhebt Kant nun diese These zu einer abenteuerlichen Hypothese. Einen solch grossen Zusammenhang zu vermuten, widerspricht nicht a priori dem Urteil der blossen Vernunft, immerhin folgt Kant hier der Maxime, möglichst wenige Prinzipien anzunehmen, die möglichst viel zu erklären vermögen.

Allerdings sieht er kein Beispiel dieses Zusammenhangs in der Erfahrung gegeben. Zwar lässt sich die *generatio homonyma* (also die Erzeugung eines Produkts der gleichen Art) beobachten, jedoch nirgends eine *generatio heteronyma* – was der *Verknöcherung der Gebärmutter* geschuldet sein mag. Denn Kant geht in den Schriften zu den ›Menschenrassen‹ davon aus, dass in früheren Zeiten die menschlichen Körper eine Anpassung an das Klima vorgenommen haben, die jedoch nur einmalig geschehen kann, wie die Auseinandersetzung zwischen Forster und Kant deutlich macht. Analog dazu kann vermutet werden, dass Kant eine *geratio heteronyma* höchstens für die Vergangenheit annehmen mag, sie nun jedoch nicht mehr vorgefunden werden kann. Denn einen direkten Beweis eines durchgehenden Zusammenhangs in der Natur ist nicht auszumachen und obwohl sich diese These nicht von der Hand weisen lässt, findet sich gleichzeitig auch kein stichhaltiger Anhaltspunkt dafür. Einen Zusammenhang zwischen allen Lebewesen zu vermuten, müsse damit nach Kant ein ungewisses *Abenteuer der Vernunft* und damit spekulativ bleiben.

Da Kant jedoch die Denkmöglichkeit eines Gesamtzusammenhangs in der Natur aufgreift, wurde er als Vorreiter von Evolutionstheorien eingeordnet. Sloan (2006: 643f.) diskutiert die These in der Forschungsliteratur, spätere Leser_innen Kants

(wie beispielsweise Goethe) hätten das *Abenteuer der Vernunft* aufgegriffen und daraus eine Rechtfertigung für Evolutionstheorien gezogen. Demgegenüber betont Sloan, dass eine andere Interpretation der Rolle des kantischen Textes möglich sei, die vielmehr das kritische Moment betone. Denn Kant stehe diesem *Abenteuer der Vernunft* durchaus skeptisch gegenüber, da sich solche Aussagen nicht mit der Sicherheit von konstitutiven Urteilen treffen liessen. So greift Kant zwar die These der Verwandtschaft aller Lebewesen auf, doch verdeutlicht er zugleich, dass solche Aussagen nur mit grosser Vorsicht getroffen werden können. Kants Fokus liegt nach Sloan weniger auf der diachronen als vielmehr auf der synchronen Ebene, da auf letzterer Ebene ein Erkenntnis erreicht werden könne, die mit derselben Sicherheit für die Naturgeschichte nicht möglich sei.

Diese Einordnung Kants ist grundsätzlich gut nachvollziehbar, da sie an meine obigen Ausführungen zu den unterschiedlichen Sicherheitsgraden anschliesst, mit denen Urteile über innere oder äussere Zweckmässigkeiten gefällt werden können. Wenn Sloan jedoch betont, Kant habe die synchrone Ebene verstärkt im Blick gehabt, stellt sich weitergehend die Frage, wie genau diese synchrone Ebene zu verstehen ist. In den früheren Schriften zu den ›Menschenrassen‹ trifft Kant eine zentrale Unterscheidung zwischen der Naturbeobachtung und der Naturgeschichte. Der Begriff ›Rasse‹ kann nach Kant nur im Rahmen einer Naturgeschichte verstanden werden. Gegenwärtig beobachtbare Differenzen zwischen Menschen werden so als Produkt einer historischen Entwicklung interpretiert. In diesem Verständnis versteckt sich jedoch ein Spannungsverhältnis: So werden Differenzen zwischen Menschen zwar grundlegend historisiert, zugleich gelten sie aber für die Gegenwart als gegeben. Dies wird besonders darin deutlich, dass keine weitere (zukünftige) Adaption an das Klima denkbar ist. Durch diese Festlegung korreliert ein bestimmtes Aussehen mit einem bestimmten Klima – wobei Kant über das Aussehen auch die Kultur und den Arbeitstrieb mit dem Klima in Verbindung bringt, wie in *Über den Gebrauch* deutlich wurde.

Wenn nun Kant seine Aufmerksamkeit in der *Kritik der Urteilskraft* verstärkt auf die Naturprodukte richtet, dann ist das Wort Produkt mit einer leichten inhaltlichen Verschiebung verbunden. Ein Produkt wird als Erzeugnis vorher bestehender organisierter Dinge verstanden, wie die genauere Bestimmung des Naturzwecks verdeutlicht hat. Kant nimmt zudem eine Abgrenzung des Produkts von einem Edukt vor und bezeichnet das Produkt als Zeugung durch die Epigenesis, wobei er präzisiert:

»Dieses letztere kann auch System der generischen Präformation genannt werden; weil das produktive Vermögen der Zeugenden doch nach den inneren zweckmässigen Anlagen, die ihrem Stamme zu Teil wurden, also die spezifische Form virtualiter präformiert war.« (KdU B: 376/A: 371)

Während also im früheren Text die Verwandtschaft als äusseres Verhältnis gedacht wird, rückt in der *Kritik der Urteilkraft* dieses Verhältnis verstärkt in das Innere der Dinge hinein. Das Produkt ist nur denkbar in Bezug auf die Vorfahren und den inneren ›Anlagen‹, die zumindest teilweise zum Vorschein kommen und darüber hinaus bestimmen, welche weiteren Entwicklungsmöglichkeiten gegeben sind. Dieses Verständnis der Epigenesis bezeichnet Kant als generische Präformation, womit er verdeutlicht, dass die Präformation nicht das Individuum vollständig bestimmt, sondern lediglich jene Aspekte umfasst, was als ›Stamm‹ gesehen wird.

Zurückbezogen auf die These von Sloan kann man also sagen, dass in der *Kritik der Urteilkraft* die Naturgeschichte im Produkt selbst enthalten ist. Die Naturgeschichte umfasst auch die Zukunft, da diese in der Frage der Zweckmässigkeit von organisierten Dingen enthalten ist: »Man kann von einem organisierten Wesen noch fragen: wozu ist es da? aber nicht leicht von Dingen, an denen man bloß die Wirkung vom Mechanism der Natur erkennt.« (Ebd. B: 380/A: 375f.) Das organisierte Wesen ist kein Endzweck, sondern selbst wiederum ein Mittel für einen anderen Zweck. Dieser Bezug auf einen (der Naturgeschichte) übergeordneten Zweck verbindet sich mit einem prospektiven Blick, der es erlaubt, künftige Entwicklungsmöglichkeiten zu skizzieren. Zwar richtet sich der Fokus auf die synchrone Ebene, doch diese versteht Kant als Materialisierung der diachronen Ebene.

Die Rede vom Produkt, die Kant in der *Kritik der Urteilkraft* einführt, geht also mit einer Entwicklung einher, die sich ab dem ersten Text zu den ›Menschenrassen‹ aufzeigen lässt: In den früheren Texten (*Verschiedene Rassen* und *Bestimmung*) erklärt zwar die Anpassung an das Klima die Erscheinungsweise unterschiedlicher Körper, dennoch bleibt dieser Einfluss eher oberflächlich gedacht. Mit *Über den Gebrauch* wird das sich adaptierende Wesen als organisiertes Wesen verstanden, das sich durch einen wechselseitigen Bezug von Ursache und Wirkung auszeichnet, was Kant jedoch nicht weiter erläutert. Die *teleologische Urteilkraft* benennt nun allgemein organisierte Wesen als Produkte, womit expliziter die diachrone Ebene in die synchrone verlagert wird. Und weiter hält Kant an einer Stelle explizit fest: »Nichts in ihm (einem organisierten Produkt der Natur, Anm. KH) ist umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanism zuzuschreiben.« (KdU B: 296/A: 292) Alle Teile eines organisierten Wesens sind als funktional in Bezug auf die Einheit des Körpers zu verstehen, womit den Differenzen zwischen den Menschen eine umfassendere Bedeutung verliehen wird. Kant expliziert dies nicht für den Begriff der ›Rasse‹ – der in der *teleologischen Urteilkraft* überhaupt nicht mehr auftaucht. Ein solcher Rückschluss kann damit textlich nicht unterlegt werden. Interessanterweise greift Kant jedoch ein neues Thema auf, das in den bisherigen Schriften zur Naturteleologie keine weitere Beachtung fand: das Geschlecht. Zwar nimmt Geschlecht eine Sonderrolle ein, jedoch lässt sich durchaus die Frage aufwerfen, ob die Auseinandersetzung mit dem Geschlecht jenen Platz einnimmt, der auch dem Begriff der ›Rasse‹ gewidmet sein könnte. Da die Aussagen zu Geschlecht in

der *teleologischen Urteilskraft* in der Forschungsliteratur meines Wissens nicht aufgegriffen und diskutiert wurden, soll im Folgenden grundsätzlich dargestellt werden, welchen Ort die Bemerkung über Geschlecht einnimmt und welche Funktion die Aussagen zum Geschlecht haben.

Kant schreibt im Abschnitt zu den »äussern Verhältnissen organisierter Wesen« (ebd. B: 379/A: 375):

»Es gibt nur eine einzige äußere Zweckmäßigkeit, die mit der innern der Organisation zusammenhängt, und, ohne dass die Frage sein darf, zu welchem Ende dieses so organisierte Wesen eben habe existieren müssen, dennoch im äußeren Verhältnis eines Mittels zum Zwecke dient. Dieses ist die Organisation beiderlei Geschlechts in Beziehung aufeinander zur Fortpflanzung ihrer Art; denn hier kann man immer noch, eben so wie bei einem Individuum fragen: warum mußte ein solches Paar existieren? Die Antwort ist: Dieses hier macht allererst ein organisierendes Ganze aus, ob zwar nicht ein organisiertes in einem einzigen Körper.« (Ebd. B: 380f./A: 376)²⁷

In diesem Verständnis von Geschlecht wird die innere Zweckmässigkeit – der Geschlechtskörper²⁸ – erklärt durch das Zusammenpassen mit einem anderen Geschlechtskörper, sodass erst beide zusammen eine reproduktive Einheit bilden. Damit wird der Geschlechtskörper als die äussere Erscheinung der reproduktiven Funktion definiert. Kant scheint an dieser Stelle an die menschliche Fortpflanzung zu denken und schränkt so implizit die Fortpflanzung auf eine Form ein, in der es zwei unterschiedliche Elemente braucht. Wenn Kant also Geschlecht als Spezialfall

27 Warum Kant an dieser Stelle die Frage des Wozu ausklammert, erklärt er nicht weiter, und dies steht in Kontrast dazu, dass er diese Frage an anderer Stelle wiederholt einbringt und diskutiert (s. u.). Während die Frage nach der Existenz der Menschen abgewiesen wird, kann die Frage nach dem Zweck des Geschlechtskörpers nach Kant aufgeworfen und beantwortet werden. Es ist zu vermuten, dass Kant hier an den Menschen als vernünftiges Wesen denkt. So schreibt er in einer späteren Textpassage: »Von dem Menschen nun (und so jedem vernünftigen Wesen in der Welt), als einem moralischen Wesen, kann nicht weiter gefragt werden: wozu (quem finem) er existiere.« (Ebd. B: 398/A: 393f.) Damit würde sich Kant hier in jenes Denken hineinmanövrieren, das auch in der *Metaphysik der Sitten* für die Diskussion von Fortpflanzung/Sexualität und Geschlecht bestimmend ist. Für Kant ist dort Sexualität darüber bestimmt, dass das Gegenüber als Mittel zum eigenen Genuss instrumentalisiert wird. Da dies der moralischen Maxime, jeden Menschen als Zweck an sich zu behandeln, entgegensteht, sieht Kant die Lösung in einem unabgeschlossenen gegenseitigen Nutzungsrecht, das durch die legale Form, die Ehe, sichergestellt wird (MdS A: 106ff./B: 106ff.).

28 Mit diesem Begriff, den Kant nicht verwendet, soll betont werden, dass aus der Sicht der *Kritik der Urteilskraft* das Geschlecht mit dem Körper verschmilzt: Wenn in einem organisierten Wesen nichts umsonst oder zwecklos ist, kann ein menschlicher Körper unter teleologischer Perspektive nur als vergeschlechtlichter Körper wahrgenommen werden.

hervorhebt, da hier die innere mit der äusseren Zweckmässigkeit zusammenfällt, dann schreibt er so die Reduktion von Geschlecht auf die Zweigeschlechtlichkeit in den Körper ein. Mit der engen Bindung des Geschlechtskörpers an die Fortpflanzungsfähigkeit erscheint es als logische Schlussfolgerung, dass Geschlecht als Zweigeschlechtlichkeit verstanden wird. Das heisst, dass es zwischen Geschlecht und Fortpflanzung keinen konzeptionell sinnvollen Platz gibt für ein Verständnis von Geschlecht, das nicht komplementär organisiert ist.

Dieses Geschlechterverständnis fundiert zudem jenen Übergang, den Kant mehrmals nahelegt: So lässt sich das teleologische Denken am besten an organisierten Wesen aufzeigen, davon ausgehend soll jedoch die Schlussfolgerung von der inneren Zweckmässigkeit auf die äussere versucht werden. Dieses Geschlechtsverständnis kann somit auch in heuristischer Hinsicht als Spezialfall verstanden werden, da hier diese Forderung ihre konkrete materielle Fundierung erhält. Durch die Korrelation der inneren mit der äusseren Zweckmässigkeit im Geschlecht erhält in diesem Falle die äussere Zweckmässigkeit einen anderen Status in Bezug auf die Sicherheit der Erkenntnis, da durch den Zusammenschluss mit der inneren Zweckmässigkeit über die äussere mehr als nur hypothetische Annahmen möglich sind.

Wie bereits erwähnt, findet ›Rasse‹ in der *teleologischen Urteilskraft* keine Erwähnung. Durch die Bestimmung von Geschlecht als Verschränkung der inneren mit der äusseren Zweckmässigkeit scheint es mir jedoch sinnvoll, den kantischen Begriff von ›Rasse‹ an dieser Stelle aufzugreifen und mit den Reflexionen zu Geschlecht in Verbindung zu setzen. Mein Vorschlag lautet also, Geschlecht und ›Rasse‹ als strukturanaloge Begriffe zu diskutieren. Begründen lässt sich eine strukturanaloge Behandlung dieser beiden Begriffe zunächst damit, dass sie zentral über die Fortpflanzung bestimmt werden, wenn auch in unterschiedlicher Weise. Bei ›Rasse‹ ist die Fortpflanzung das Mittel, anhand dessen ein generationenübergreifender Prozess angenommen werden kann, den Kant als Auswicklung von ›Keimen‹ und ›Anlagen‹ versteht. ›Rasse‹ ist eine innere Disposition, die eine Reaktion auf die äussere Umgebung ermöglicht. In den Reflexionen zu ›Rasse‹ versucht Kant, eine äussere Zweckmässigkeit zu rechtfertigen, die jedoch nur in einer Disposition der organisierten Wesen – also in der Annahme von ›Keimen‹ und ›Anlagen‹ – begründet sein kann. Damit ist auch ›Rasse‹ in der inneren Zweckmässigkeit verankert, wie in den Schriften zu den ›Menschenrassen‹ zunehmend deutlich wird. ›Rasse‹ kann analog zu Geschlecht als innere Zweckmässigkeit verstanden werden. Dies wird auch deutlich an einer Stelle in Paragraf 80, an der Kant Argumente aufgreift, die er bereits in den früheren Schriften eingebracht hat. So argumentiert er, nichts könne in die Zeugungskraft aufgenommen werden, das nicht bereits vorher in der ›Anlage‹ vorhanden gewesen sei und zur Selbsterhaltung der Art diene,

»weil das Zeugen seines gleichen, bei der durchgängigen inneren Zweckmäßigkeit eines organisierten Wesens, mit der Bedingung, nichts in die Zeugungskraft aufzunehmen, was nicht auch in einem solchen System von Zwecken zu einer der unentwickelten ursprünglichen Anlagen gehört, so nahe verbunden ist« (KdU B: 271/A: 366f.).

Damit wiederholt Kant ein Anliegen, das er bereits in seinen Aufsätzen zu den ›Menschenrassen‹ formuliert hat. Erwähnung finden jedoch ›Bastarde‹, und zwar in Verbindung mit der Diskussion von Ansätzen der Präformations- und Epigenesislehre-Ansätzen. Kant argumentiert, durch Vertreter_innen der Präformation könne die Existenz von ›Bastarden‹ nicht erklärt werden (vgl. ebd. B: 377/A: 373). Demgegenüber steht die Position der Epigenesis, die eine Selbsthervorbringung der Natur annimmt und zudem »mit dem kleinst-möglichen Aufwande des Übernatürlichen alles Folgende vom ersten Anfange an der Natur überläßt« (ebd. B: 378/A: 373f.). Diese Position kann, wie die Theorien zu den ›Menschenrassen‹ aufgezeigt haben, Phänomene wie Hybridisierung innerhalb einer Gattung erklären.

Organisierte Wesen als innere Zweckmässigkeit zu verstehen, ist verbunden damit, dass über den Horizont der Gegenwart hinausgegriffen wird. ›Rasse‹ etabliert Kant als einen epigenetischen Begriff, bei dem keine unmittelbare göttliche Schöpfung vorliegt, sondern der vielmehr die Eltern als Erzeuger_innen in den Blick nimmt. Erst durch diese theoretische Annahme ergibt es Sinn, Eltern und Kinder in eine Linie zu setzen und nach der Weitergabe von bestimmten körperlichen Charakteristika zu fragen. Zur Bestimmung von Gattung ist es die *Einheit der zeugenden Kraft*, der nach Kant eine definierende Rolle zukommt. Unterhalb der Ebene der Gattung gilt es, Varietäten zu bestimmen: einerseits als Abweichungen, die zwar vererbt werden, jedoch nicht durchgängig, und andererseits als Merkmale, die zwar durchgängig vererbt werden, jedoch kein Merkmal der Gattung sind – wie zum Beispiel die Hautfarbe, die bestimmend ist für ›Rasse‹ (vgl. Shell 1996: 194). Geschlecht diskutiert Kant demgegenüber nicht als Weitergabe bestimmter ›Anlagen‹ – obwohl dieser Punkt durchaus interessant gewesen wäre²⁹ –, sondern auf der Ebene der Gattung, insofern es hier um den Erhalt der Gattung geht. Das heisst, dass sowohl Geschlecht als auch ›Rasse‹ intrinsisch verbunden sind mit einem retro- wie auch prospektiven Blick. Ohne Wirkursachen (*nexus effectivus*) und Endursachen (*nexus finalis*) (vgl. KdU B: 289f./A: 285f.) sind beide gar nicht zu verstehen.

Hinzu kommt die normative Dimension dieser beiden Begriffe. Sowohl Geschlecht als auch ›Rasse‹ sind intrinsisch normativ. Ohne die Annahme einer

29 So stellt sich beispielsweise die Frage, ob Kant durch den Rekurs auf einen gemeinsamen Stamm auch vermutet hätte, dass Geschlecht letztlich aus *einer* ›Anlage‹ entstammt.

Zweckgerichtetheit ist es überhaupt nicht ermöglicht, Gattungen oder Arten, aber auch Geschlecht oder ›Rasse‹ zu erkennen. Nur über einen Bezug wie jenen auf die Fortpflanzung können unterschiedliche physische Merkmale so gebündelt werden, dass sie zusammen als Merkmal eines Geschlechts oder einer ›Rasse‹ dienen können. Während für Geschlecht der normative Orientierungspunkt die Möglichkeit zur Fortpflanzung selbst ist, besteht der Orientierungspunkt bei ›Rasse‹ in der Anpassungsleistung der Menschen an unterschiedliche Klimata.

In Bezug auf Geschlecht möchte ich kurz mit einer aktuellen Position verdeutlichen, welche Konsequenzen dieser enge Bezug von Geschlecht auf die Fortpflanzung impliziert, den Kant herstellt. Heinz-Jürgen Voß (2011: 130ff.) diskutiert jene Konsequenzen, die sich ergeben, wenn Eigenschaften, die zutreffend für eine Gattung festgestellt werden können, direkt auf die individuelle Ebene projiziert werden. Fragen der Fortpflanzung richteten sich grundsätzlich an die Ebene der Gattung und betreffen damit nicht jedes einzelne Individuum, aus dem einfachen Grund, dass sich einige nicht fortpflanzen wollen, andere hingegen nicht können. Zudem brauche es – aus Sicht der Gattung – gerade einmal 10 bis 20 Prozent der aktuellen Bevölkerung, die sich fortpflanzt, um die Bevölkerungszahl aufrechtzuerhalten. Dennoch würden diese Eigenschaften, die für die Gattung gelten, oftmals ungehindert auf das Individuum übertragen: Die angenommene Fortpflanzungsfähigkeit wirke definierend auf das Individuum.

Diese Übertragung von der Gattung auf das Individuum bringe biologisch auch Konsequenzen auf der organischen Ebene mit sich. Voß macht deutlich, dass sich in der Geschlechtsentwicklung eine Vielfalt in der Ausgestaltung dessen feststellen lasse, was als geschlechtlich verstanden werde. Dies liege aus biologischer Sicht auch darin begründet, dass die Geschlechtsentwicklung meistens auf Lebensfunktionen keinen Einfluss habe und damit Variationen bestehen bleiben und weitergegeben werden können. Bei der Erforschung der Entwicklung von Geschlechtsorganen könne eine Perspektive, die eine eindeutige Zweigeschlechtlichkeit voraussetzt, die komplexen Prozesse nicht gut erfassen, die zur Entwicklung von Geschlechtsorganen führen. Zudem seien bis heute die Abläufe der Geschlechtsentwicklung nur lückenhaft erforscht – was auch darin begründet sei, dass unzählige Faktoren in diese Entwicklung involviert sind. Diese aktuelle Position verdeutlicht, dass die im Denken von Geschlecht enthaltene Normativität eine Verengung des Blicks zur Folge hat. In Bezug auf Geschlecht wird eine Linie gezogen zwischen einer normalen Entwicklung und Abweichungen davon, die für Menschen mehrheitlich nicht lebensbedrohlich oder pathologisch sind, aber als ›abnormal‹ markiert werden und so oftmals medizinische Eingriffe legitimierten und nach wie vor legitimieren.

6.3 Selbstpositionierung oder: Von der inneren zur äusseren Zweckmässigkeit

Mit diesen Erörterungen zu Geschlecht und ›Rasse‹ sollte deutlich geworden sein, warum die Lesart der *teleologischen Urteilskraft*, die Jennifer Mensch vorschlägt, nur begrenzt hilfreich ist. Ihre These lautet: Die Vernunft schaut sich in der Natur an. In dieser Formulierung gibt es eine klare Distanz zwischen Vernunft und Natur, die nicht infrage gestellt wird. Demgegenüber habe ich aufgezeigt, dass durch das reflexive Urteil über Naturdinge durchaus eine Vermischung vorgenommen wird, infolgedessen insbesondere das Naturprodukt nicht bloss distanziert wahrgenommen wird, sondern viel eher durch die Wahrnehmung selber gestaltend in die Natur eingegriffen wird: So ist es die äussere Zweckmässigkeit, die in das Innere der organisierten Wesen getragen wird; zugleich liegt der Fokus des teleologischen Urteils auf den organisierten Wesen, von denen aus auf die grösseren Zusammenhänge der Natur zurückgeschlossen wird. In dieser Spiegelung vermengt sich die produktive Kraft der Natur, die notwendigerweise angenommen werden muss, mit dem normativ anleitenden Blick der beobachtenden Person. Durch die Spiegelung werden unterschiedliche Positionierungen und Einordnungen vorgenommen. Diese Positionierungen erhalten im letzten Teil der *teleologischen Urteilskraft* noch eine weitere Dimension, wenn Kant die Möglichkeit einer Begründung der teleologischen Sichtweise diskutiert. Wie ich im Folgenden aufzeige, liefert Kant mit dieser Begründung zugleich eine Positionierung des Menschen in der gesamten Schöpfung. Die Spiegelung der inneren mit der äusseren Zweckmässigkeit berührt damit das kritische Unternehmen an seinem Kulminationspunkt, an dem nicht nur die Kongruenz von Vernunft und Natur, sondern deren innere Verschränkung deutlich wird.

6.3.1 Von der ersten Ursache und dem letzten Zweck

In den Abschnitten zur Physikotheologie und Ethikotheologie wird die Frage aufgegriffen, wie die teleologische Naturbetrachtung begründet werden kann. Bereits in den vorangegangenen Ausführungen in der *teleologischen Urteilskraft* wurde deutlich, dass die teleologische Naturbetrachtung auf der Annahme eines ersten Urheber_s beruht. Ob und wie jedoch diese Annahme legitimiert werden kann, diskutiert Kant erst gegen Ende des Buches. Er skizziert zwei Perspektiven, von denen aus auf eine solche Begründung der obersten Ursache der Natur geschlossen werden kann: einerseits von den Zwecken der Natur, was Kant als Physikotheologie bezeichnet, oder andererseits von moralischen Zwecken, was als Ethikotheologie bezeichnet wird (vgl. KdU B: 400/A: 395). Kant argumentiert in Paragraph 85, es sei nicht möglich, aus einer physikotheologischen Perspektive einen letzten Wert abzuleiten. So könne die Physikotheologie zwar Naturwesen so betrachten, als ob

sie absichtliche Produkte einer verständigen Ursache sind; ein Welturheber lasse sich jedoch nicht legitimieren, da aus dieser Perspektive auch nicht die Frage nach einem solchen Wesen, das empirisch nicht fassbar sei, gestellt werden könne. Zwar könne eine subjektive Rechtfertigung der Annahme eines Welturhebers stattfinden, damit wir bestimmte Dinge als Zwecke verstehen können, aber eine Verallgemeinerung dieser Annahme sei nicht möglich: Der Rahmen der physischen Teleologie kann nicht zu einer Theologie hin überschritten werden,

»weil die Zweckbeziehung in ihr immer nur als in der Natur bedingt betrachtet wird und werden muß; mithin den Zweck, wozu die Natur selbst existiert (wozu der Grund außer der Natur gesucht werden muß), gar nicht einmal in Anfrage bringen kann, auf dessen bestimmte Idee gleichwohl der bestimmte Begriff jener oberen verständigen Weltursache, mithin die Möglichkeit einer Theologie, ankommt« (ebd. B: 402/A: 397).

Damit wird deutlich, dass die bisherige Annahme einer verständigen Ursache im Rahmen der naturteleologischen Überlegungen lediglich eine subjektive Annahme bleiben kann.

Mit Theologie meint Kant keine traditionelle Gotteslehre, sondern es handelt sich um den Versuch, das Übersinnliche mit der Natur in Verbindung zu bringen (vgl. Cunico 2008: 309f.). Auf einen solchen übersinnlichen Bereich könne jedoch aus dem Empirischen heraus nicht geschlossen werden, wie Kant argumentiert. Die Data für ein teleologisches Urteil seien empirisch und ein Schluss auf einen Bereich, der nicht empirisch gegeben ist, sei nicht möglich. Einen ähnlichen Gedankengang äussert Kant auch in Bezug auf die Begründung eines Welturhebers auf der Grundlage eines Systems der Natur. Dieses müsse zumindest empirisch vorliegen, damit potenziell von diesem System auf einen Welturheber geschlossen werden könne (vgl. KdU B: 402f./A: 398). Allerdings würde, selbst wenn ein solches System gegeben wäre, dieses unser Erfassungsvermögen übersteigen.

Eine solche Verbindung des Übersinnlichen mit der Natur kann jedoch durch die Ethiktheologie geleistet werden. Darin wird die Übereinkunft der moralischen Perspektive mit der Natur folgendermassen auf den Punkt gebracht: Der Mensch als moralisches Wesen ist der Endzweck der Schöpfung (vgl. ebd. B: 412/A: 407). Mit dem Bezug auf den Menschen als moralisches Wesen wird es erst möglich, die Welt als ein nach Zwecken zusammenhängendes Ganzes zu betrachten und damit eine verständige Weltursache zu denken. Kant greift auf Überlegungen aus der *Kritik der praktischen Vernunft* zurück, in der er die Notwendigkeit aus der moralischen Bestimmung des Menschen, einen Gott anzunehmen, darlegte. In der *Kritik der Urteilskraft* verschiebt sich die Fragestellung jedoch, da Kant nun diskutiert, ob und inwiefern diese notwendige Annahme auch für die Natur gelte. Diese Verschiebung wird vor allem am Ende des Paragraphen 88 der *Kritik der Urteilskraft* deutlich: Zwar sei es für die praktische Vernunft konstitutiv, einen Welturheber anzunehmen. In

theoretischer Hinsicht könne ein solches Wesen zwar nicht bestimmt werden, es könne jedoch als regulatives Prinzip für die reflektierende Urteilstkraft genutzt werden (vgl. ebd. B: 437f./A: 432f.). Zwar gebe es keine Möglichkeit, aus einer theoretischen Perspektive heraus einen Welturheber begründen zu können, dennoch ist es nach Kant für die reflektierende Urteilstkraft nötig, einen solchen Welturheber als Prinzip anzunehmen. Oder nochmals anders ausgedrückt: Dieses höchste Wesen und auch Eigenschaften davon können nicht erkannt werden, es lässt sich nicht darauf schliessen. Allerdings kann ein solcher Welturheber in Analogie zum Menschen als moralisches Wesen gedacht werden (vgl. ebd. B: 435/A: 430). Damit ist es jedoch nicht möglich, über die innere Beschaffenheit Gottes weitere Aussagen zu treffen (vgl. ebd. B: 454/A: 448).

Inwiefern eine Notwendigkeit besteht, in Analogie zum Menschen als moralisches Wesen auf einen Welturheber zu schliessen, macht jene Passage deutlich, in der Kant eine Figur einführt, die er ab der zweiten Ausgabe der *Kritik der Urteilstkraft* als Spinoza identifiziert: Das ist ein rechtschaffener Mann, der nicht an Gott glaubt. Er befolgt zwar das moralische Gesetz, doch sieht er deswegen weder für sich noch für die Welt einen Vorteil. Diese Figur erwartet von der Natur nur einen »zufälligen Beitritt, niemals aber eine gesetzmäßige Unterstützung nach beständigen Regeln (so wie innerlich seine Maximen sind und sein müssen) eintreffende Zusammenstimmung« (ebd. B: 427/A: 422) für seine Zwecke:

»Betrug, Gewalttätigkeit und Neid werden immer um ihn im Schwange gehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und wohlwollend ist; und die Rechtschaffenen, die er außer sich noch antrifft, werden, unangesehen aller ihrer Würdigkeit glücklich zu sein, dennoch durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Übeln des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes, gleich den übrigen Tieren der Erde, unterworfen sein und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab sie insgesamt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt, und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurück wirft, aus dem sie gezogen waren.« (Ebd. B: 427f./A: 422f.)

Nimmt man also nicht an, dass es einen Gott gibt, lässt sich die Natur lediglich als grosse Gleichgültigkeit und Chaos wahrnehmen, denen man unwiederbringlich ausgesetzt ist. Kant scheint diese Lage inakzeptabel zu finden und skizziert deshalb zwei Alternativen, wie dieses Spannungsverhältnis aufgelöst werden kann: Entweder man gibt die »eigene innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz« (ebd. B: 427/A: 422) auf oder man nimmt »in praktischer Absicht, d.i. um wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines moralischen Welturhebers, d.i. Gottes« (ebd. B: 428f./A: 423f.) an. Will man also das moralische Gesetz weiterhin befolgen und akzeptiert das lediglich zufällige Beitreten der Natur nicht, so muss zudem

ein Gott angenommen werden, durch den garantiert werden kann, dass die Natur sich mit dem moralischen Handeln verbindet. Deutlich ist, dass es für Kant nicht denkbar ist, dass ein beständiger Widerspruch zwischen der inneren moralischen Gesinnung und der Welt ausgehalten werden könne.

Dieses Beispiel zeigt auf, dass nach Kant von der mechanisch gedachten Natur kein Beitritt verlangt werden kann. Einen solchen Beitritt der Natur thematisiert Kant mit dem Begriff der Glückseligkeit, die er als »subjektive Bedingung, unter welcher der Mensch [...] sich, unter dem obigen Gesetze, einen Endzweck setzen kann« (ebd. B: 423f./A: 419), diskutiert. Der Mensch verfolgt also – folgt er dem moralischen Gesetz – die Glückseligkeit. Glückseligkeit zielt damit nicht in erster Linie auf die allgemeine Befriedigung der sinnlichen Natur des Menschen, sondern auf die Verbindung der physischen Natur des Menschen mit den moralischen Gesetzen. Diese Verbindung gelingt jedoch nicht sehr gut, da die Natur nichts zum Erreichen dieser Zwecke beiträgt – und es keinen Grund gibt, dass wir uns eine solche Verknüpfung vorstellen können (vgl. ebd. B: 424/A: 419). Es bleibt also, und dies zeigt das Beispiel von Spinoza auf, ein erfolgloser Versuch; die Natur aus theoretischer Sicht kann keine zuverlässige Partnerin in diesem Unternehmen sein.

Mit der Notwendigkeit der Annahme Gottes setzt Kant dieser mechanischen Sicht auf die Natur die teleologische entgegen, die in der Annahme eines Welturhebers begründet liegt. Ohne dass Kant dies an dieser Stelle besonders deutlich machen würde, ändert er damit die Ebene. Zwar kann für den einzelnen Menschen kein Hinzutreten der Natur zu seinem Streben nach der Umsetzung der moralischen Gesetze beobachtet werden, doch soll eine Entwicklung der Natur insgesamt hin zu dieser Umsetzung durchaus und mit Grund angenommen werden. Nur so ist es möglich, die moralische Gesinnung zu stützen. Am Horizont dieser Überlegungen lauert somit die Idee des Fortschritts, die als Idee auch die ihr widerstrebenden Elemente auszuhalten weiss (vgl. Kapitel 4).

Die Setzung eines Endzweckes für die Natur diskutiert Kant auch in Bezug auf Werte. Nur wenn ein Endzweck der Natur angenommen wird, kann ein absoluter Wert gesetzt werden, auf den hin sich andere Werte orientieren. Ohne einen Endzweck kann es in der Natur nur relative Werte geben. Nach Kant wäre »das Dasein der Dinge in der Welt und die Existenz der Welt selbst« ohne den Menschen »eine bloße Wüste, umsonst und ohne Endzweck« (KdU B: 410/A: 406). Ein absoluter Wert kann jedoch nur in einem moralischen Wesen gefunden werden, also einem Menschen, der sich selbst aus Freiheit Zwecke setzen kann. Der Mensch unter moralischen Gesetzen nimmt so eine ausserordentliche Rolle ein und gibt der Schöpfung einen letzten Zweck.

In diesem Konvergenzpunkt der moralischen und der naturteleologischen Perspektive wird deutlich, dass die Idee der Entwicklung des Menschen und das Zutreten der Natur zu seinem Streben ein abstraktes Prinzip bleibt. Von der Natur, wie sie für die einzelnen Menschen erlebbar ist, ist keine Unterstützung für dieses

Ziel zu erwarten. Auf einer ideellen Ebene jedoch findet eine Angleichung der Natur an diese menschlichen Ziele statt, die sich in der Annahme einer ersten Ursache formuliert. Diese Angleichung lässt sich als Übertragung der inneren Zweckmässigkeit, also die Unterwerfung des Menschen unter moralische Gesetze, auf äussere Verhältnisse, also die Annahme eines Welturhebers, reformulieren.³⁰ Diese Übertragung ist zunächst nicht spezifisch für die *Kritik der Urteilskraft*, sondern findet sich in der praktischen Philosophie ausformuliert. Mit den Erörterungen im letzten Teil der *Kritik der Urteilskraft* wird dieser Bereich nun zusätzlich mit der Natur verknüpft: Jegliche Zweckmässigkeit in der Natur bezieht sich letzten Endes auf den Menschen unter moralischen Gesetzen.

Die Übertragung der inneren auf die äussere Zweckmässigkeit lässt sich anhand einer kurzen Textstelle verdeutlichen, in der Kant die Annahme Gottes in eine historische Perspektive rückt: »Dieser moralische Beweis hat vor der frühesten Aufkeimung des menschlichen Vernunftvermögens schon in demselben gelegen, und wird mit der fortgehenden Kultur desselben nur immer mehr entwickelt.« (Ebd. B: 438/A: 433) Die Begründung, dass aus moralischen Gründen ein vernünftiger Welturheber angenommen werden müsse, formuliert Kant hier als ein Produkt der Fortschrittsgeschichte. Damit findet – immer noch auf dem kritischen Fundament – eine Verobjektivierung dieser soeben vorgetragenen Argumente statt. Der kritische Grund wird nicht verlassen, da die Fortschrittsgeschichte ihrerseits nur als teleologischer Schluss möglich ist, der hypothetisch bleiben muss. Dieses Denken, das einen moralischen Beweis erbringen kann, erscheint hier als Resultat der Naturgeschichte. Das eigene, kritische Denken wird so zu einem Produkt der Natur, die ebenfalls durch das eigene Denken erst erschlossen werden kann.

Damit sollte deutlich geworden sein, dass es nicht nur um eine Analogiesetzung, sondern eine innere Verschränkung von Vernunft und Natur geht. Diese Verschränkung lässt sich als mehrfache Spiegelung fassen, in der Vernunft und Natur anfangen zu verschwimmen. Der Natur wird eine Vernünftigkeit unterstellt; in konkreten Urteilen bedeutet dies, dass bestimmte Naturdinge als Produkte dieser Vernunft verstanden werden. Die Vernunft wird so im teleologischen Denken der Natur nicht nur als etwas Äusseres hinzugefügt, um eine Strukturierung des bereits Gegebenen (das heisst durch die theoretische Einsicht Erkannten) zu formulieren. Vielmehr ist diese Verschränkung, gerade wenn es um organisierte Wesen geht, viel substanzieller, da organisierte Wesen überhaupt erst durch den Bezug auf den ersten Ursprung, die Annahme Gottes, sowie den letzten Endpunkt,

30 In Kapitel 4 zur Geschichtsphilosophie wurde deutlich, dass die historische Entwicklung als Entfaltung von »Naturanlagen« gedacht wird. Dies wird im Folgenden auch in Bezug auf die *Kritik der Urteilskraft* noch deutlich werden. Damit gestaltet sich das Verhältnis zwischen Natur und Vernunft in gleicher Weise wie das Verhältnis zwischen der inneren und der äusseren Zweckmässigkeit.

der Mensch als moralisches Wesen, erkannt werden können. Diese beiden Punkte spannen zwischen sich ein Feld auf, in dem die Natur hineingewoben ist. Durch diesen Bezug der Natur auf einen Anfangs- sowie Endpunkt wird mit jedem teleologischen Urteil ein normatives Urteil gefällt. Dieser Normativität soll im Folgenden weiter nachgegangen werden: Wie wirkt diese Normativität im teleologischen Natururteil? Lassen sich Spuren ausmachen, die eine Grenze dieses teleologischen Denkens andeuten? Und welche Art der Selbstaffirmation ist mit der Normativität verbunden?

6.3.2 Die Selbstaffirmation ...

In der Methodenlehre diskutiert Kant, in der naturteleologischen Perspektive verbleibend, die Frage des Endzwecks und hält fest: »Wenn wir die ganze Natur durchgehen, so finden wir in ihr, als Natur, kein Wesen, welches auf den Vorzug, Endzweck der Schöpfung zu sein, Anspruch machen könnte [...]« (ebd. B: 382/A: 377). Mit der kontinuierlich gestellten Frage des Wozu ist es für Kant dennoch möglich, eine Stufenleiter der Zweckbezogenheit zu erstellen: Pflanzen sind da, um das Tierreich zu nähren, pflanzenverzehrende Tiere dienen wiederum den Raubtieren als Nahrung – und dies alles ist letztlich für den Menschen da. Diese Bezogenheit der Lebewesen aufeinander lässt sich jedoch genauso gut umkehren. In diesem Sinne wären die Menschen als Regulierungsinstanz für die Tiere und Pflanzen zu verstehen, die so ein Gleichgewicht in der Natur herstellen. Damit verdeutlicht Kant, dass der Mensch zwar durchaus als Zweck, doch zugleich auch als Mittel im grossen Zusammenhang der Natur dargestellt werden kann.

Im Anschluss an diese Diskussion führt Kant eine Unterscheidung zwischen dem Endzweck und dem Zweck der Natur ein – zwei Bezeichnungen, die Kant bis anhin synonym verwendet hat (vgl. Höffe 2008a). Mit dieser Unterscheidung verdeutlicht er, dass sich der absolute Wert, der das teleologische Urteil über die Natur anleitet, also der Endzweck, nicht in der Naturbetrachtung ausfindig machen lässt. Dennoch lässt sich ein letzter Zweck der Natur diskutieren. Allerdings stellt sich die Frage, welchen Grund es geben kann, den Menschen als Zweck der Natur anzunehmen. Kant begründet dies so: »weil er das einzige Wesen auf derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann« (KdU B: 383/A: 378). Während es also für den Endzweck die Fähigkeit des Menschen ist, sich selbst Gesetze zu geben, ist es nun die Fähigkeit, ein System von Zwecken zu entwickeln, die den Menschen als Endzweck der Natur bestimmt.

Diese Begründung kann als Selbstaffirmation des teleologischen Urteils gelesen werden. Durch die Fähigkeit, ein teleologisches Urteil über die Natur zu fällen, erhält man zugleich die Legitimation, sich selbst als letzten Bezugspunkt dieser Verhältnisse zu setzen. Damit legitimiert sich die teleologische Denkweise durch

sich selbst. Das Urteil erweitert sich, sodass auch die Natur auf dieses teleologisch denkende Subjekt bezogen sein muss. Damit wird die Möglichkeit, eine andere Sicht auf die Natur zur Kenntnis zu nehmen, grundsätzlich verschlossen und das teleologische Denken als einzig richtiges Denken ins Zentrum der Entwicklung gerückt. Diese Selbstaffirmation hängt mit dem Verhältnis zwischen dem letzten Zweck der Natur und dem Endzweck zusammen, wodurch die Verbindung der naturteleologischen Perspektive mit der moralphilosophischen konkretisiert wird. Kant klärt im Paragraphen 83, was genau im Menschen als Zweck durch die Natur gefördert werden soll. Dies besteht nicht in der Glückseligkeit, weil es davon keinen klaren Begriff gibt und die Natur im Menschen dafür nicht empfänglich ist – auch deshalb, weil die ›Naturanlage‹ im Menschen selbst widersinnig ist, sodass er sich selbst Plagen wie »dem Druck der Herrschaft, die Barbarei der Kriege u.s.w.« (ebd. B: 390/A: 385) aussetzt und so an der Zerstörung der eigenen Gattung arbeitet. Dennoch ist der Mensch

»betitelter Herr der Natur, und, wenn man diese als ein teleologisches System ansieht, seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur; aber immer nur bedingt, nämlich daß er es verstehe und den Willen habe, dieser und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genug, mithin, Endzweck, sein könne, der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muß.« (Ebd. B: 390/A: 386)

Die Begründung, der Mensch könne als Zweck der Natur gesehen werden, unterliegt Bedingungen. Diese Bedingungen bestehen, wie bereits an vorheriger Stelle zitiert, darin, dass der Mensch der Natur Zwecke zuteilen kann. In diesem Zitat kommt nun verstärkt die moralphilosophische Sicht dazu, da hier der Mensch auch als Wesen bestimmt wird, das sich selbst Zwecke setzen kann. Dadurch beweist der Mensch seine Unabhängigkeit von der Natur, also seine Selbstgenügsamkeit. Diese moralphilosophische Bestimmung wird zwar von der teleologischen Perspektive her angegangen, dennoch ist auch die Bestimmung des Menschen als letzter Zweck der Natur bezogen auf die Bestimmung des Menschen als zur Moral fähiges Wesen. Denn obwohl der Endzweck losgelöst ist von der Naturbetrachtung und nur von einer Idee und von nichts anderem abhängig sein darf (vgl. ebd. B: 398/A: 393), bildet er dennoch den objektiven Grund zu dieser teleologischen Naturbetrachtung. Denn diesem der Natur enthobenen Endzweck, den Kant im Menschen als Noumenon sieht, darf die ganze Natur teleologisch untergeordnet werden (vgl. ebd. B: 399/A: 394). Den Menschen als Endzweck und als Zweck der Natur zu sehen, bedeutet anzunehmen, dass die Natur den Menschen auf etwas vorbereitet, das nicht im Bereich der Natur liegt. Die Natur liefert die Grundlage dafür, dass sich der Mensch als moralisches Wesen entwickeln kann, kann aber zur moralischen Entwicklung selbst nichts beitragen. Wenn Kant also eine Unterscheidung trifft zwischen dem Zweck der Natur und dem Endzweck, dann bezieht sich der

Zweck der Natur auf den Endzweck, greift aber nicht über den Bereich der Natur hinaus. Dennoch lässt sich das Verhältnis zwischen Endzweck und Zweck der Natur als eine Übertragung vom moralphilosophischen in den naturteleologischen Bereich fassen; der Zweck der Natur kann als Doublette des Endzwecks verstanden werden.

Was diese Übertragung genau bedeutet, wird deutlich in der Frage, welchen Weg die Natur wählt, um ihren letzten Zweck zu verfolgen. Sie wird in Paragraph 83 beantwortet: »Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die Kultur. Also kann nur die Kultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat« (ebd. B: 391/A: 387). Die Kultur, auf die die Entwicklung der Natur abzielt, wird hier bestimmt als Tauglichkeit zu beliebigen Zwecken. Bereits in der *ästhetischen Urteilskraft* verankert Kant die Kultur in der Natur, bestimmt sie jedoch in Bezug auf eine ›Anlage‹ zu praktischen Ideen, womit er die Fähigkeit zur Moral ins Zentrum der Bestimmung der Kultur rückt, die jedoch bei allen Menschen angenommen werden darf (vgl. ebd. B: 111f./A: 110). Die Bestimmung der Kultur in der *teleologischen Urteilskraft* ist im Gegensatz dazu weiter gefasst. Es kann jedoch vermutet werden, dass die weitere Bestimmung der Kultur in der *teleologischen Urteilskraft* die Grundlage bildet für jene Bestimmung der Kultur, die Kant in der *ästhetischen Urteilskraft* vorgenommen hat. Die Natur fördert aus der naturteleologischen Perspektive eine Vielfalt, die aus ästhetischer Perspektive mit moralischen Aspekten in Bezug gesetzt und so weiter evaluiert werden kann.

Doch auch in Bezug auf die Kultur aus naturteleologischer Perspektive formuliert Kant Bedingungen: »Aber nicht jede Kultur ist zu diesem letzten Zwecke der Natur hinlänglich.« (Ebd. B: 392/A: 387) So braucht es zunächst Geschicklichkeit und auch den Willen, sich selbst Zwecke zu setzen. In negativer Hinsicht diskutiert Kant auch kurz die »Befreiung des Willens von dem Despotismus der Begierde« (ebd.), wobei sich die Begierde nach den Erfordernissen der Zwecke der Vernunft regulieren lässt. Zentral ist jedoch die Entwicklung der Geschicklichkeit, wozu es in der Menschengattung eine Ungleichheit unter Menschen braucht. Kant greift hier auf seine zentrale These aus der Geschichtsphilosophie zurück, in der er einen Antagonismus geschildert hat, der zur Entwicklung der Menschheit führt. Der Antagonismus, den Kant in der *teleologischen Urteilskraft* vor Augen hat, beruht nun jedoch auf anderen Entitäten: Er schildert zwei unterschiedliche Klassen³¹, die sich

31 Während der Begriff des Antagonismus deutlich in der Geschichtsphilosophie verankert ist, kann der Begriff der Klassen auf den Aufsatz *Bestimmung* zurückgeführt werden, in dem Kant von »Klassenunterschieden« (vgl. beispielsweise Bestimmung A: 349) spricht. Dieser Begriff erhält in der *Kritik der Urteilskraft* eine neue Bedeutung, da er nun mit einem ökonomischen Verhältnis assoziiert wird.

gegenüberstehen. Die einen, die für die Herstellung und Besorgung der Notwendigkeiten des Lebens arbeiten, werden »im Stande des Drucks, saurer Arbeit und wenig Genusses gehalten« (ebd. B: 393/A: 388). Ihr Problem liegt in der »fremde[n] Gewalttätigkeit« (ebd.). Die anderen sind jene, für die erstere arbeiten, sie kümmern sich um Kultur, Wissenschaft und Kunst. Doch auch diese Seite ist geplagt, wenn nicht durch eine äusserliche Herrschaft, so doch durch eine innere Ungenügsamkeit, die mit dem Luxus einhergeht. Ein solcher Zustand entspricht nicht dem, was sich die Menschen als Zweck setzen, »aber das glänzende Elend ist doch mit der Entwicklung der Naturanlagen in der Menschengattung verbunden, und der Zweck der Natur selbst, wenn es gleich nicht unser Zweck ist, wird doch hiebei erreicht« (ebd. B: 393/A: 388).

Mit Rekurs auf den Beitrag der Natur zur Entwicklung der ›Anlagen‹ in den Menschen rechtfertigt Kant erneut Ungleichheitsverhältnisse als notwendiges Stadium in der Entwicklung der Menschheit, wobei nun im Gegensatz zu den geschichtsphilosophischen Schriften nicht Ackerbauern_ und Hirt_en diesen Gegensatz bilden, sondern unterschiedliche Klassen, die durch ihre Tätigkeit und das damit verbundene Herrschaftsverhältnis charakterisiert werden. In der Geschichtsphilosophie ging der Antagonismus damit einher, dass implizit die europäische Gesellschaft als Produkt einer intrinsischen Entwicklung gezeichnet wurde; dieser Fortschritt könne nach Kant auf andere, nicht-europäische Länder übertragen werden. Mit dieser Verschiebung hin zu einem Antagonismus ökonomischer Klassen könnte diese Übertragungslogik tendenziell unterlaufen werden: Wenn mit den ökonomischen Klassen die internationale Arbeitsteilung – zeitgenössisch wäre dies also der transatlantische Sklavenhandel und die Kolonien – in den Blick kommt, zeichnet sich ein globales Ungleichheitsverhältnis ab, das das Zentrum einer Fortschrittserzählung ausmacht. Dass Kant jedoch diese Dimension nicht im Blick hat, macht der weitere Verlauf des Textes deutlich, da zunächst die Verfassung bürgerlicher Gesellschaften als formaler Rahmen zur Entwicklung dieser ›Anlagen‹ angeführt und erst in einem weiteren Schritt ein weltbürgerliches Ganzes skizziert wird.

Kant hat also kein globales, sondern ein lokales Ungleichheitsverhältnis vor Augen. Dies steht auch im Einklang mit dem Aufsatz *Idee*, in dem er für die globale Ebene nicht eine bürgerliche Verfassung skizziert, sondern ein »weltbürgerliches Ganzes« (ebd. B: 393/A: 389). Auf dieser Ebene wirkt kein sozio-ökonomischer Antagonismus, sondern es ist der Krieg, der eine Entwicklung zu diesem Ganzen hin antreibt. Den Krieg greift Kant auch in der *Kritik der Urteilskraft* auf. Er versteht ihn jedoch nicht als einen zwischen Staaten, sondern erläutert in einer Randbemerkung, dass sich durch den Krieg Staaten aufteilen oder kleinere Einheiten in grösseren Gemeinschaften zusammengeführt werden. Auch wenn Kant seine Gedanken an dieser Stelle nicht weiter ausführt, mag diese Anmerkung im teleologischen Denken verankert sein: Der Endzustand besteht für ihn aus Staaten mit

einer bürgerlichen Verfassung, die in einem Gleichgewicht zueinander stehen und so einen Völkerbund als System aller Staaten bilden. Solange dieser Endzustand nicht erreicht ist, sind auch die Teile dieses Systems nicht stabil, da nach dem teleologischen Denken beide Elemente in einem wechselseitigen Ursache-Wirkungs-Verhältnis stehen. In diesem Sinne kann der Krieg als ein Mittel der Natur bezeichnet werden, der eine »Einheit eines moralisch begründeten Systems« (ebd. B: 394/A: 389) stiftet. Damit ist der Krieg »eine Triebfeder mehr [...], alle Talente, die zur Kultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln« (ebd. B: 394/A: 389f.). In dieser Entwicklung der »Anlagen« spielen auch die schöne Kunst und die Wissenschaft eine Rolle:

»Schöne Kunst und Wissenschaften, die durch eine Lust, die sich allgemein mitteilen lässt, und durch Geschliffenheit und Verfeinerung für die Gesellschaft, wenn gleich den Menschen nicht sittlich besser, doch gesittet machen, gewinnen der Tyrannei des Sinnenhanges sehr viel ab, und bereiten dadurch den Menschen zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll: indes die Übel, womit uns teils die Natur, teils die unvertragsame Selbstsucht der Menschen heimsucht, zugleich die Kräfte der Seele aufbieten, steigern und stählen, um jenen nicht unterzuliegen, und uns so eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken, die in uns verborgen liegt, fühlen lassen.« (Ebd. B: 395/A: 390f.)

In diesem Zitat wird deutlich, dass Kant gegen Ende der *Kritik der Urteilskraft* auf Themen zurückkommt, die in Kapitel 5.2 angesprochen wurden: So thematisiert Kant nun die schöne Kunst, also die Ästhetik, zusammen mit den Wissenschaften und spannt so einen grossen Bogen über die beiden Teile der *Kritik der Urteilskraft* hinweg. Beide Bereiche können ein Gefühl evozieren, das uns ahnen lässt, zu welch höheren Zwecken die Menschen bestimmt sind. Mit dieser Passage setzt Kant das gesamte Feld, das er in der *Kritik der Urteilskraft* behandelt, in Bezug zu seinem Entwicklungsdenken und als Gegenkraft zu jenem Aspekt der Natur, der die Menschen zurückhält. Dass die schöne Kunst durch eine allgemeine Lust mitteilbar wird, wurde in der *ästhetischen Urteilskraft* unter dem Stichwort des *Sensus communis* verhandelt. Allerdings bringt Kant nun auch die Wissenschaften mit dem *Sensus communis* in Verbindung – und dies ist eher erstaunlich. Ein solcher Bezug der Wissenschaft auf ein Lustgefühl wird an keiner Stelle in der *teleologischen Urteilskraft* weiter erläutert. So wird auch die Bemerkung, die Lust sei im teleologischen Urteil eine vergangene Lust, nicht weiter erläutert (vgl. dazu Kapitel 5.3). Insgesamt legt das obige Zitat jedoch nahe, dass Kant die gesamte *Kritik der Urteilskraft* als Beitrag zur Entwicklung der Kultur betrachtet.

Indem in den Schlussparagrafen die gesamte *Kritik der Urteilskraft* in den Blick genommen wird, gerät auch die Frage nach dem Zusammenhang verschiedener Gebiete der kritischen Philosophie und damit auch die Frage nach einem systematischen Zusammenhang der Teile wieder in den Blick. In der Einleitung zur

Kritik der Urteilskraft diskutiert Kant, die kritische Philosophie könne durch die Urteilskraft in ein geschlossenes System gebracht werden, indem die beiden Gebiete des theoretischen Verstandes und der praktischen Vernunft miteinander verbunden werden. Gelingen dieser Abschluss, so würde sich das herausbilden, was als *Idee der kritischen Philosophie* gefasst werden kann. Diese kritische Philosophie kommt zum Schluss, dass sie selbst dem von ihr erkannten Endpunkt der Entwicklung der Menschheit am nächsten kommt. Dadurch führt sie vor, was ich als Selbstaffirmation fasse. Denn mit der Skizzierung der Entwicklung der Menschengattung findet zugleich eine Legitimierung der kritischen Philosophie statt. Sie erlangt durch dieses Denken eine Vorrangstellung, indem sie ein Ideal verkörpert. Wie Kant in der *ästhetischen Urteilskraft* (vgl. Kapitel 5.3.2) erklärt, kommt ein Ideal einer Idee sehr nahe und repräsentiert diese, wobei es nun nicht um die Schönheit geht, sondern um die Idee der kritischen Philosophie. Durch das teleologische Denken wird überhaupt erst ein Fortschritt erkennbar und durch dieses Aufdecken leistet die *Kritik der Urteilskraft* einen Beitrag zur Verwirklichung der Herrschaft der Vernunft. Sie vollzieht also zugleich, worüber sie spricht und setzt sich dadurch an die Spitze der wünschenswerten, wenn nicht notwendigen Entwicklung, die sie als durch die Natur begründet ansieht. Wie es weiter aufzuzeigen gilt, wird diese Selbstaffirmation von Abgrenzungsgesten anderen Menschen gegenüber begleitet. Die fragmentierten Spuren dieses Otherings sollen im Folgenden rekonstruiert werden.

6.3.3 ... und das Othering des Zweckdenkens

Stellt man grundsätzlich die Frage, wozu etwas existiert oder in dieser Weise existiert, so kann das Aufwerfen dieser Frage zu einer Delegitimation beitragen, also zur Feststellung, dass es nicht möglich ist, dem befragten Objekt einen Zweck zuzuordnen. Kant diskutiert in der Analytik, ob verschiedene Zusammenhänge in der Natur als Zuträglichkeitsverhältnis verstanden werden können und damit als äussere Zweckmässigkeit. Er kommt auf den Menschen zu sprechen:

»Wenn aber vollends der Mensch, durch Freiheit seiner Kausalität, die Naturdinge seinen oft törichten Absichten (die bunten Vogelfedern zum Putzwerk seiner Bekleidung, farbige Erden oder Pflanzensäfte zur Schminke), manchmal auch aus vernünftiger Absicht, das Pferd zum Reiten, den Stier und in Minorka sogar den Esel und das Schwein zum Pflügen, zuträglicher findet: so kann man hier auch nicht einmal einen relativen Naturzweck (auf diesen Gebrauch) annehmen. Denn seine Vernunft weiß den Dingen eine Übereinstimmung mit seinen willkürlichen Einfällen, wozu er selbst nicht einmal von der Natur prädestiniert war, zu geben.« (KdU B: 282/A: 278)

Damit hält Kant einerseits fest, dass sich in Bezug auf den Menschen kein engerer Zusammenhang mit der Nutzung der Natur festhalten lässt, da die Natur nicht

für eine bestimmte Art der Benutzung durch den Menschen angelegt ist. Vielmehr speist sich die Nutzung der Natur aus der Vernunft der Menschen. Allerdings zeugt nicht jede Nutzung der Natur gleichermassen von einem Vernunftgebrauch, denn Kant sieht einen Unterschied darin, ob farbige Erde zu kulturellen Zwecken (was mit Praktiken von Bewohner_innen nicht-europäischer Erdteile assoziiert werden kann) oder ob ein Tier als Fortbewegungsmittel benutzt wird. Während letzteres als vernunftmässig verstanden wird, wird ersteres als töricht herabgestuft. Bestimmte kulturelle Praktiken, die nur in der Klammer gestreift werden, können offensichtlich nicht als vernunftgemäss erscheinen. Kant fährt fort:

»Nur wenn man annimmt, Menschen haben auf Erden leben sollen, so müssen doch wenigstens die Mittel, ohne die sie als Tiere und selbst als vernünftige Tiere (in wie niedrigem Grade es auch sei) nicht bestehen konnten, auch nicht fehlen; alsdann aber würden diejenigen Naturdinge, die zu diesem Behufe unentbehrlich sind, auch als Naturzwecke angesehen werden müssen.« (Ebd. B: 282/A: 278)

Wie auch immer die Natur genutzt wird, da der Mensch letztlich der Zweck der Natur ist, kann in Bezug auf ihn auch eine Zuträglichkeit festgestellt werden. Die Klammer wiederholt jedoch die obige Hierarchisierung nochmals, da darin Grade der Vernünftigkeit aufgerufen werden. Zwar bezieht Kant dies nicht explizit auf die Benutzung von Vogelfedern, doch die unmittelbare Nähe dieser beiden Passagen legt einen solchen Bezug nahe.

Der zweite Teil des Zitats macht deutlich, dass – unter bestimmten Bedingungen, die Kant jedoch annimmt – nur jenes als Naturzweck anerkannt werden kann, das zum Überleben notwendig ist. Damit kann die Unterscheidung zwischen der Nutzung der Tiere für den Transport oder dem Pflügen und der Benutzung von Vogelfedern oder von Pflanzensäften parallel geführt werden mit der Unterscheidung, dass gewissen Praktiken eine Notwendigkeit für das Überleben zukommt, anderen jedoch nicht. Bestimmte kulturelle Praktiken werden so als existenziell geadelt, während andere als akzidentelle Spielerei heruntergestuft werden. Zugespielt deutet sich hier eine Unterscheidung in natürliche und unnatürliche Praktiken an: Bestimmte Praktiken sind durch die Natur begründet, weshalb sie als gewichtig erscheinen; andere Praktiken hingegen erscheinen als blosser Spielerei, ihnen wird keine weitergehende existenzielle Bedeutung zugesprochen.

Auch wenn Kant im selben Abschnitt einschränkt, durch »bloße Naturbetrachtung« (ebd. B: 283/A: 279) könne kein Naturzweck erkannt werden und ein teleologisches Urteil könne keinen Anspruch stellen, absolut zu sein, so skizziert er dennoch, dass die Annahme des Menschen als Zweck der Natur mit einer Ausbuchstabierung und damit Hierarchisierung einhergeht, welche Nutzung von welchen Objekten mit diesem Zweck korrespondiert. Im selben Paragraphen bringt Kant einen anderen Fall ein, der im Norden angesiedelt ist:

»Für andere Völker in derselben Eiszone enthält das Meer einen Vorrat an Tieren, die, außer der Nahrung und Kleidung, die sie liefern, und dem Holze, welches ihnen das Meer zu Wohnungen gleichsam hinflößet, ihnen noch Brennmaterialien zur Erwärmung ihrer Hütten liefern. Hier ist nun eine bewundernswürdige Zusammenkunft von so viel Beziehungen der Natur auf einen Zweck; und dieser ist der Grönländer, der Lappe, der Samojede, der Jakute, u.s.w. Aber man sieht nicht, warum überhaupt Menschen dort leben müssen.« (Ebd. B: 283f./A: 279f.)

Wenn eine äussere Zweckmässigkeit für jene Menschen, die einen Esel zum Reiten nutzen, zumindest hypothetisch angenommen werden kann, so scheinen solche Zusammenhänge, die das Überleben sichern, im Norden augenfällig gegeben zu sein. Doch Kant stellt grundsätzlich infrage, dass Menschen in diesen Gegenden ansässig sein müssen. Denn wenn es keinen guten Grund gibt, weshalb Menschen an einem solchen Ort leben, dann stellt dies wiederum auch die äussere Zweckmässigkeit infrage. Auch liefern all diese Vorkommnisse keine gute Begründung, warum sich die Menschen im hohen Norden angesiedelt haben. Dass diesen Vorkommnissen in der Natur in diesem Fall ein Zweck unterstellt wird, erscheint Kant als »vermessen und unüberlegt« (ebd. B: 284/A: 280).

Kant liefert einige Zeilen später eine Erklärung, wenn er in einer Randbemerkung die »Unverträglichkeit der Menschen unter einander« (ebd.) anführt. Damit nimmt er an, diese Menschen hätten ursprünglich an einem anderen Ort gelebt und wären durch den dortigen Antagonismus erst gezwungen worden, im Norden Zuflucht zu nehmen. Dass sich im Norden das Überleben der Menschen sichernde Naturzusammenhänge ausfindig machen lassen, muss somit als Zufall erachtet werden. Das Augenmerk liegt nun nicht mehr auf der Frage nach einem genuine Zusammenhang zwischen der Natur und dem Überleben von Menschen, sondern auf einem historischen Antagonismus, der auf ein Woanders projiziert wird. Es sind gesellschaftlich-historische Entwicklungen, die die Menschen an diesen Ort gebracht haben, und damit nicht reine Naturereignisse. Dieser Hintergrund der Präsenz der Menschen im Norden führt dazu, dass der Zusammenhang zwischen den Fischen, dem durch das Meer angeschwemmten Holz und dem Überleben der Menschen wiederum nicht jene Gewichtung erhalten kann, die Kant der Nutzung der Pferde als Transportmittel oder zum Pflügen verliehen hat. Eine ähnliche rhetorische Figur findet sich ebenfalls in Paragraf 67. Darin steht der Gebrauch von Naturdingen durch ein Naturwesen im Vordergrund, also

»wie das Gras dem Vieh, wie dieses dem Menschen als Mittel zu seiner Existenz nötig sei; und man sieht nicht, warum es denn nötig sei, daß Menschen existieren (welches, wenn man etwa die Neuholländer oder Feuerländer in Gedanken hat, so leicht nicht zu beantworten sein möchte): so gelangt man zu keinem kategorischen Zwecke, sondern alle diese zweckmäßige Beziehung beruht auf einer immer weiter hinauszusetzenden Bedingung, die als unbedingt (das Dasein eines

Dinges als Endzweck) ganz außerhalb der physisch-teleologischen Weltbetrachtung liegt.« (Ebd. B: 300/A: 296)

Im Gegensatz zu obiger Stelle bezweifelt Kant nun nicht den Aufenthalt in einer bestimmten Weltgegend, sondern die Existenz bestimmter Menschen. Auch liefert er keine anderweitige Begründung mehr, warum sich Menschen an diesen Orten der Welt aufhalten können. Diese Stelle lässt sich mit folgendem Zitat kontrastieren: »Von dem Menschen nun (und so jedem vernünftigen Wesen in der Welt), als einem moralischen Wesen, kann nicht weiter gefragt werden: wozu (quem finem) er existiere.« (Ebd. B: 398/A: 393f.) Eine Assoziation von ›Feuerländer_n‹ und ›Neuholländer_n‹ mit dieser Bestimmung des Menschseins scheint Kant demnach eher absurd zu finden. Damit wird die Vermutung bestärkt, Kant gehe von einer Stufenleiter der Menschen als Vernunftwesen aus. Spivak (1999: 26ff.) kommentiert diese Stelle ausführlicher und bemerkt, Kant gedenke nicht, mit den ›Feuerländer_n‹ und ›Neuholländer_n‹ ein paradigmatisches Beispiel einzubringen, sondern mache lediglich eine beiläufige Bemerkung. Sie deutet dies als Grundlage des Imperialismus, da hier kenntlich werde, dass eine Beschränkung darin bestehe, wer als (kultureller) Mensch erkannt wird.

Das Subjekt der kantischen Philosophie ist also geopolitisch stratifiziert – was Kant selbst nicht explizit theoretisieren kann, in Anbetracht der Spuren im Text aber auch nicht verleugnet werden kann. Im Rahmen der kritischen Philosophie ist es nach Spivak nicht möglich, dass ›Neuholländer_‹ und der ›Feuerländer_‹ in der *Kritik der Urteilskraft* Subjekte der Rede oder des Urteils sein können. In einer längeren Fussnote verortet sie diese Stelle in der in Europa zeitgenössisch stattgefundenen Diskussion darüber, ob ›Feuerländer_‹ und ›Neuholländer_‹ Menschen seien. Durch diese Verortung kann das Zitat als Stellungnahme zu dieser Diskussion gelesen werden. Die beiden Bezeichnungen beziehen sich auf die Koorie, die in Südostasien leben. Spivak weist darauf hin, diese – wie alle Völker dieser Erde – seien eine klassen-heterogene Gruppe und würden keine uniforme Absicht vertreten. Die ›Feuerländer_‹ – in der überlieferten Selbstbezeichnung nennen sie sich Kawesqarr – wären ausgelöscht worden. Das kurze Gedankenexperiment korreliert also in Bezug auf die Kawesqarr mit der tatsächlichen Vernichtung.

Für die These, Kant gehe von einer Stufenleiter der Menschen aus teleologischer Sicht aus, finden sich weitere Beispiele. So diskutiert er in Paragraph 67, dass man durch das Beispiel von organischen Produkten dazu berufen sei, auch im Ganzen eine Zweckmässigkeit zu erwarten, wenn auch nur als regulatives Urteil. So kann es auch nützlich sein, zweckwidrige Dinge aus dieser Perspektive zu betrachten:

»So könnte man z.B. sagen: das Ungeziefer, welches die Menschen in ihren Kleidern, Haaren, oder Bettstellen plagt, sei nach einer weisen Naturanstalt ein Antrieb zur Reinlichkeit, die für sich schon ein wichtiges Mittel der Erhaltung der Gesundheit ist. Oder die Moskitomücken und andere stechende Insekten, welche

die Wüsten von Amerika den Wilden so beschwerlich machen, seien so viel Stacheln der Tätigkeit für diese angehende Menschen, um die Moräste abzuleiten, und die dichten den Luftzug abhaltenden Wälder licht zu machen, und dadurch, imgleichen durch den Anbau des Bodens, ihren Aufenthalt zugleich gesünder zu machen.« (KdU B 301f./A: 298)

Kant empfindet solche Zusammenhänge als eine »unterhaltende, bisweilen auch belehrende Aussicht in eine teleologische Ordnung der Dinge« (ebd. B: 302/A: 298), auch wenn sie zweckwidrig ist, das heisst »dem Menschen in seiner innern Organisation widernatürlich zu sein scheint« (ebd.). Die Abwertung, die jedoch die »Wilden«, die Kant in Amerika lokalisiert, durch die Umschreibung als »angehende Menschen« erfahren, wird mit diesem Hinweis nicht aufgewogen. Das Zitat legt nahe, dass diese Menschen nicht aufgrund einer Kulturleistung oder durch das Setzen von Zwecken Sumpf oder Moor trockenlegen, Wälder ausdünnen und den Boden beackern, sondern lediglich zu vermeiden versuchen, von den Mücken geplagt zu werden. Obwohl Kant in der Geschichtsphilosophie die ackerbauerische Tätigkeit als Anfang der Kultur der Menschen gesetzt hat, scheint diese Tätigkeit, wenn es Menschen auf anderen Kontinenten betrifft, nicht als Zeichen für eine Entwicklung von »Anlagen« dienen zu können.

6.4 Fazit

Mit diesen Ausführungen zum teleologischen Denken, das auch die ästhetische Urteilskraft umfasst, ist nicht nur deutlich geworden, dass sich Spuren von Othering und Selbstaffirmation in der kritischen Philosophie Kants auffinden lassen, sondern auch, wie sich diese im Rahmen der kritischen Philosophie artikulieren. Mit dem Abschluss der kritischen Philosophie, den die *Kritik der Urteilskraft* leisten will, verbindet Kant das Anliegen, die Bereiche der theoretischen und der praktischen Philosophie, also der Natur und der Freiheit miteinander zu verbinden, sodass sich beide nicht nur als ein Aggregat zu einem Ganzen fügen, sondern eine architektonische Einheit bilden. Mit den Ausführungen in der *teleologischen Urteilskraft* wurde deutlich, dass ein Übergang zwischen diesen beiden Bereichen von Kant so gedacht wird, dass der Mensch unter moralischen Gesetzen einen Bezugspunkt bildet, der auch – nach einem Übersetzungsschritt – in der teleologischen Naturbetrachtung als Zielpunkt angenommen werden soll. Dieser Zielpunkt strukturiert die teleologische Naturbetrachtung. Die Momente von Othering können als einer der Effekte dieser Strukturierung der Naturbetrachtung gefasst werden: Nur bestimmte kulturelle Handlungen, Orte des Aufenthalts oder auch Lebensweisen können als Beitrag zur Erreichung des Naturzwecks verstanden werden. Das teleologische Urteil ist ein normatives Urteil, da es sich auf einen Zielpunkt hin ori-

entiert. Dadurch können andere Entwicklungen nicht als solche gedacht werden, sondern lediglich als sich in grösserer Distanz zum Ziel befindend oder dieses verfehlend beurteilt werden. In einem kolonialen Kontext bedeutet dies, epistemische Macht auszuüben und die eigene Vorrangstellung zu etablieren und zu verteidigen. Das Othering ist keine zufällige Erscheinung in diesem Text, sondern mit dem teleologischen Urteil intrinsisch verbunden.

Damit einhergehend wurde in diesem Kapitel deutlich, dass die Vernunft in einem teleologischen Urteil sich nicht nur in der Natur erkennt, sondern sich in ihr positioniert. Das Verhältnis von Vernunft und Natur geht über ein reines Analogieverhältnis hinaus und kann vielmehr als Verschränkung verstanden werden, wie der Fokus auf die innere und äussere Zweckmässigkeit deutlich gemacht hat. So ist auch die Vernunft ein organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen, dessen Entwicklung sowohl durch die Natur angestossen wird (was jedoch erst die entwickelte Vernunft zu erkennen vermag), als auch durch das Erforschen von sich selbst entwickelt. In dieser Verschränkung findet sich die Selbstaffirmation der kritischen Philosophie: Die kritische Vernunft versteht sich nicht als ein Vernunftgebrauch unter anderen, sondern als Kulminationspunkt der Entwicklung der universalen Vernunft. Diese Selbstlegitimation kann die kritische Philosophie jedoch nicht alleine aus der inneren Zweckmässigkeit heraus begründen, sie muss auf eine äussere Zweckmässigkeit zurückgreifen. Damit findet auch auf dieser Ebene eine Verschränkung von innen und aussen statt, sodass dieser Vernunftgebrauch in der Natur und auch geografisch verortet wird. Darin findet sich die Verschränkung von Selbstaffirmation und Othering wieder.

Das naturteleologische Urteil hat jedoch nicht nur den Effekt einer Negation, sondern auch einen produktiven Aspekt, wie ich in Bezug auf Geschlecht und ›Rasse‹ versucht habe aufzuzeigen. Geschlecht bestimmt Kant insofern als zweckmässig, als dadurch die Fortpflanzung der Menschen stattfindet. In Kants Verständnis wird diese Fortpflanzung in materieller Hinsicht als in zwei komplementäre Körper aufgeteilt gedacht. Damit wird das heterosexuelle Paar zu einer funktionalen Einheit. Erst durch den Bezug auf diesen Zweck der Fortpflanzung können unterschiedliche körperliche Phänomene als geschlechtliche Phänomene gebündelt und erkannt werden.

Auch der Begriff der ›Rasse‹ bezieht sich zentral auf die Fortpflanzung, die hier jedoch nicht als Zweck verstanden wird. Doch erst mit Bezug auf die Fortpflanzung kann die Idee der Entwicklung von ›Keimen‹ und ›Anlagen‹ angenommen und damit ein Begriff wie ›Rasse‹ als vernünftig legitimiert werden. Durch die Fortpflanzung wird so eine Verbindung zwischen Menschen denkbar, die sich in beobachtbaren Regelmässigkeiten äusserlich manifestiert und in die Klassifikation unterschiedlicher ›Rassen‹ mündet. Zugleich haftet ›Rasse‹ durch die Bestimmung des Menschen als organisiertes Wesen, in dem jeder Aspekt funktional für die Einheit ist, nicht nur an der Oberfläche der Menschen, sondern ist ein funktio-

naler Teil der körperlichen Einheit. Auch hier wird die Verschränkung zwischen der äusseren Zweckmässigkeit – der Anpassung an das Klima – mit der inneren deutlich. Zentral ist jedoch, dass ›Rasse‹ ausserhalb eines naturgeschichtlichen Zugangs nicht erkennbar ist, dies weder in der rein theoretischen noch in der rein praktischen Sichtweise. Mit dem teleologischen Urteil werden somit zwei für die Moderne zentrale Begriffe, Geschlecht und ›Rasse‹, begründet und legitimiert. Während der gleichmässige Beitrag beider Geschlechter zur Fortpflanzung eine eher egalitäre Sichtweise begründete, zeitigt dasselbe Modell eine deutliche Hierarchisierung zwischen unterschiedlichen europäischen und aussereuropäischen Menschen.

7 Schluss

Mit der vorliegenden Studie bin ich der Leitfrage nachgegangen, wie Selbstaffirmation und Othering mit Kants Verständnis von Kritik zusammenhängen. Dabei wurde deutlich, dass zur Beantwortung dieser Frage das Denken der Zweckmässigkeit in den Fokus gerückt werden muss. Im Close Reading der Texte zum Begriff der ›Menschenrassen‹, der Geschichtsphilosophie sowie der *Kritik der Urteilkraft* habe ich aufgezeigt, dass sich das Othering und die Selbstaffirmation in den verschiedenen Themengebieten unterschiedlich ausgestaltet. In der Auseinandersetzung mit der *Kritik der Urteilkraft* wurde deutlich, dass das Denken der Zweckmässigkeit nicht marginal ist; vielmehr tritt damit letztlich die Idee der kantischen Philosophie auf den Plan. So formuliert Kant in dieser *Kritik* den Anspruch, dass seine Erörterungen von philosophischen Teilgebieten dann miteinander in Bezug gebracht werden können, wenn sie durch die Idee einer kritischen Philosophie als organisierte Einheit verstanden werden. In diesem Spannungsfeld der konkreten Ausformulierung des Denkens der Zweckmässigkeit in den verschiedenen Themengebieten und der Vorstellung der kantischen Philosophie als organisierte Einheit bewegt sich der folgende, abschliessende Rückblick auf die Ergebnisse aus den einzelnen Kapiteln.

Im ersten Kapitel ging es mir darum, aufzuzeigen, dass sich das Othering in den vorkritischen Schriften insofern von den späteren Schriften abgrenzen lässt, als diese auf der klassischen Episteme beruhen, die grundlegend durch Analogiebildungen strukturiert ist. So finden sich in der Vorlesung zur *Physischen Geographie* zentrale Passagen, in denen unterschiedliche Menschen in abwertender Weise beschrieben werden. Doch nimmt Kant in dieser Vorlesung keine kategoriale Einteilung von Menschen vor. Vielmehr geht er von einem graduellen Modell aus. Inwiefern dieses graduelle Modell in ein Analogiedenken eingebettet ist, habe ich anhand der *Beobachtungen* aufgezeigt. In diesem Text werden Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen Einheiten (wie Geschlecht oder ›Nationalcharakteren‹) festgestellt, wobei jede Einheit eine eigene Mischung von Ähnlichkeiten wie auch Differenzen aufweist. In den Ausführungen zu den ›Nationalcharakteren‹ wurde deutlich, dass Europa als Ausgangspunkt fungiert, von dem aus der ›Rest‹ der Welt in Be-

zug gesetzt wurde. Dass ein Ausgangspunkt fixiert wird, ist dem Analogiedenken intrinsisch, denn jeglicher Vergleich bedarf einer ersten Vergleichsgrösse, von der aus Ähnlichkeiten und Unterschiede gemessen werden können. So lässt sich auch in den *Beobachtungen* – genauer in den Ausführungen zu den ›Geschlechtscharakteren‹ – ein Ausgangspunkt feststellen, und zwar in der Annahme einer bestimmten Form des Begehrens, die Kant als ›kultiviert‹ deklariert. Denn durch den Fokus meiner Lektüre auf das Begehren liess sich aufzeigen, dass Kant nicht nur die Unterscheidung zwischen dem Schönen und Erhabenen als Grundlage zur Bestimmung der ›Geschlechtscharaktere‹ nutzt, sondern damit auch eine Skala verbindet, die von ›groben Trieben‹ (der reinen, instinkthaften Natur) bis zur ›Überkultiviertheit‹ reicht. Mit dem Begehren, das nach Kant eine Dynamik zwischen Mann und Frau erlaubt, werden Annahmen zu einer ursprünglichen, menschlichen Natur formuliert, die durch Kultur überformt werden kann. Findet eine solche kulturelle Überformung statt, bestärkt das Begehren die Ausbildung und Polarisierung der ›Geschlechtscharaktere‹; zugleich werden die ›groben Triebe‹ zwar ausgeschlossen, behalten jedoch eine zentrale Rolle, da sie die ›richtige‹ (›unkultivierte‹, natürliche, heterosexuelle) Stossrichtung des Begehrens angeben. Auf dieser Grundlage formuliert Kant auch eine Kritik an überkultivierten Umgangsformen, denen dieses natürliche Fundament abhandengekommen ist und die somit die grundlegende Stossrichtung verfehlen. Zudem wird das ›unkultivierte‹ Begehren geografisch verortet, da die Schilderung der ›Nationalcharaktere‹ über das jeweilige Geschlechterverhältnis vorgenommen wird. Damit vollzieht sich das Othering in den ›Geschlechtscharakteren‹ auf einer Skala, die von ›roher Natur‹ bis zu ›kultivierter Natur‹ reicht. Eine weitere Form des Otherings lässt sich in den Ausführungen zu den ›Nationalcharakteren‹ erfassen. Hier wird die aussereuropäische Welt in Analogie zu Europa gesetzt. Dieses Vorgehen der Analogiebildung wird jedoch zugleich eingegrenzt, indem Kant den gesamten afrikanischen Kontinent als unvergleichbar charakterisiert. Damit postuliert er eine fundamentalere Differenz, die jedoch den theoretischen Rahmen des Analogiedenkens verlässt. Diese beiden vor-kritischen Texte lassen sich mit Foucault der klassischen Episteme zuordnen. Mit dieser Zuordnung habe ich verdeutlicht, dass sich zwischen diesen beiden Texten, der *Physischen Geographie* und den *Beobachtungen*, und dem ersten Aufsatz zu den ›Menschenrassen‹ eine grundlegende Veränderung feststellen lässt, wodurch auch das Othering und die Selbstaffirmation grundsätzlich andere Formen annehmen, da sie mit dem Denken der Zweckmässigkeit verbunden sind. Die weiteren Kapitel haben die spezifische Ausformulierung dieses Denkens, das sich der modernen Episteme zuordnen lässt, in den kantischen Texten aufgezeigt.

In den Aufsätzen zum Begriff der ›Menschenrassen‹ nimmt Kant eine grundsätzliche Historisierung der Natur vor, wie ich zunächst anhand der Abgrenzung der Naturgattung (oder Realgattung) von der Schulgattung (oder Nominalgattung) deutlich gemacht habe. Um die Verankerung dieser Historisierung der Natur mit

der kritischen Philosophie weiter auszuloten, habe ich Kants Diskussion zur transzendentalen Zeit aus der *Kritik der reinen Vernunft* herbeigezogen. Damit wurde ersichtlich, dass mit diesem historisierenden Verständnis jene Grenze überschritten wird, die für die *Kritik der reinen Vernunft* grundlegend ist. Zugleich wird der Bereich der möglichen Erkenntnis eingeschränkt und umgrenzt. Der Begriff ›Rasse‹ beruht jedoch auf Annahmen, deren Erkenntnis in diesem Bereich nicht möglich ist. Denn um über ›Menschenrassen‹ nachdenken zu können, müssen weiterreichende Annahmen getroffen werden, die einen ersten, unbedingten Anfang und einen Zielpunkt der Entwicklung betreffen. Erst diese beiden Annahmen eröffnen nach Kant die Möglichkeit, einen anderen Blick auf die Natur zu werfen, in dem ein Begriff wie ›Rasse‹ sinnvoll verwendet werden kann. Infolge dieser Historisierung erhält die Fortpflanzung einen zentralen Stellenwert: Die Fortpflanzung wird als Übertragungsort konzeptionell zentral, da sich damit eine Verbindung zwischen den verschiedenen Generationen herstellen lässt. Durch diese übergenerationelle Verbindung kann von einer Weitergabe bestimmter physischer Charakteristika ausgegangen werden, die in der Zeit zurückverfolgt und so zumindest ansatzweise empirisch überprüft werden können. Erst auf dieser Grundlage ist es nach Kant möglich, permanente Charakteristika von variablen physischen Differenzen zwischen Menschen abzugrenzen.

In diese neuartige Perspektive sind nun spezifische Arten von Othing und Selbstaffirmation eingeschrieben. So geht es Kant nicht nur um die Unterscheidung zwischen persistenten und variablen physiologischen Differenzen, sondern auch um eine Erklärung, warum sich solche Differenzen herausgebildet haben. So ordnet Kant die verschiedenen äusseren Erscheinungsweisen klimatischen Regionen zu, durch die eine Entwicklung von ›Anlagen‹ und ›Keimen‹ stattgefunden habe. In diesen Überlegungen wird deutlich, dass das teleologische Denken eine normative Dimension umfasst. Diese Zuordnung erweist sich nicht zuletzt dann als problematisch, wenn auch eine lange Anwesenheit von Menschen in einem anderen als ihnen zugewiesenen Klima nicht dazu führt, diese Menschen als Teil dieser Region zu verstehen, wie dies anhand des von Kant angeführten Beispiels der ›Zigeuner_innen‹ in Europa deutlich wurde. Dabei spielt auch die These Kants, dass sich die körperlichen permanenten Unterschiede zu einem früheren Zeitpunkt über Generationen hinweg entwickelt haben, für das Othing eine Rolle. Denn mit dieser Annahme können bestimmte körperliche Erscheinungsweisen anderen historischen Zeiten zugeordnet werden, womit ein temporalisieren des Othing vorgenommen wird. Dies wurde durch die Begriffe der ›angehenden Rasse‹, wie Kant die ›Amerikaner_innen‹ bezeichnet, deutlich. In Kontinuität mit den vorkritischen Schriften statuiert Kant auch in den Theorien zu den ›Menschenrassen‹ ein neutrales (moderates) Klima, das sich nun zudem als neutraler Ort der Theorie erweist. Dieser Ort ist jedoch nicht mehr nur der Ausgangspunkt für Analogiebildungen, sondern erhält eine weitergehende Funktion, da Kant dieses milde

Klima als Raum versteht, in dem ohne störende Einflüsse (das heisst ohne akuten Einfluss) die ›richtige‹ Hautfarbe erkannt werden kann. So erhält dieser Raum die Rolle eines Laboratoriums. Nicht zuletzt koppelt Kant so seine Theoriebildung an einen spezifisch klimatischen Ort.

Dieses in den Aufsätzen zu den ›Menschenrassen‹ entwickelte Denken der Zweckmässigkeit findet auch in der Geschichtsphilosophie Anwendung. In diesem Bereich geraten die Menschen als selbstbestimmt handelnd in den Fokus. In der Ausformulierung der Geschichte der Menschheit wird deutlich, dass sich das Denken der Zweckmässigkeit dazu eignet, die Verbindung zwischen zwei Perspektiven auf den Menschen, und zwar der Mensch als Phaenomenon und der Mensch als Noumenon, herzustellen. Zur Klärung dieser beiden Perspektiven habe ich wiederum auf die *Kritik der reinen Vernunft* zurückgegriffen. Damit lässt sich zwar das genauere Verständnis von Noumenon und Phaenomenon klären, jedoch bleibt in der *Kritik der reinen Vernunft* letztlich offen, wie eine Verbindung dieser beiden Perspektiven gelingen kann. Diese Frage liess sich im Close Reading der beiden Texte zur Geschichtsphilosophie, *Idee* und *Mutmasslicher Anfang*, weitergehend klären. Denn Kant nimmt dort durch ein Entwicklungsschema eine Verbindung dieser beiden Perspektiven vor, womit sich die Entwicklung zwischen den Polen einer ›rohen‹ Natur als Anfangssituation und einer kultivierten Gesellschaft als Endpunkt entspannt (und damit die Struktur aus den *Beobachtungen* aufgegriffen wird). Dieser ›rohen‹ Natur wird der Mensch als Phaenomenon zugeordnet, der in diesem Stadium keine Handlungen aus Freiheit vollzieht. Solche Handlungen nimmt Kant für die Mitglieder einer ›kultivierten‹ Gesellschaft an. Diese historisierende Konzeptionalisierung der Verbindung zwischen Noumenon und Phaenomenon in der Geschichtsphilosophie geht deshalb einher mit einem spezifischen Othering: Denn bestimmte menschliche Handlungen erscheinen hierbei eher als naturhaft und rückständig, während andere Handlungen, die als fortschrittlich und Ausdruck des freiheitlichen Handelns verstanden werden. Dies wird gerade auch in Bezug auf das Geschlechterverhältnis deutlich, wenn Kant die bürgerliche Arbeitsteilung als einen Aspekt des Zielpunkts der historischen Entwicklung definiert, womit andere (zeitgenössische) Geschlechterverhältnisse lediglich als rückständig erscheinen können. Dass dieses Narrativ mit Selbstaffirmationen einhergeht, lässt sich anhand des sozialen Antagonismus darlegen. Kant erläutert die historische Entwicklung als Antagonismus, den er als Widerstreit zwischen Menschen skizziert, die einen unterschiedlichen Lebensstil verfolgen: den Ackerbauer_n und den Hirt_en. Doch der genaue Blick auf diesen Antagonismus enthüllt, dass entgegen der neutralen Formulierung des Antagonismus im konkreten Narrativ der Fokus auf den Ackerbauern liegt – sie sind es, die eine Entwicklung durchlaufen, während die Hirt_en lediglich als Auslöser dieser Entwicklung figurieren. Eine intrinsische gesellschaftliche Entwicklung ist bei den Hirt_en nicht vorgesehen. Darüber hinaus skizziert Kant eine aussereuropäische

Entwicklung nicht als endogen, sondern als Übertragung des Fortschritts auf andere Teile der Welt. Kant impliziert also, dass aussereuropäische Gesellschaften keiner intrinsischen Entwicklung fähig sind.

Mit der *Kritik der Urteilskraft* wird das Denken der Zweckmässigkeit auf ein weiteres Gebiet angewandt: die Ästhetik. Mit der erweiterten Denkart, die Kant im Begriff des Sensus communis ausbuchstabiert, nimmt er eine weitere Bestimmung von Kritik vor. In dieser Bestimmung sehe ich nicht nur problematische Aspekte, sondern habe argumentiert, dass sich darin auch ein Ansatzpunkt für eine dekoloniale und dekolonisierende Philosophie ausmachen lässt. Dieses Potenzial lässt sich nutzen, wenn der Sensus communis, den Kant als das Denken-an-der-Stelle-anderer versteht, umformuliert wird in ›an der Stelle veränderter denken‹. Durch diese solchermassen abgewandelte erweiterte Denkart geraten jene Standpunkte in den Blick, die – ebenfalls durch teleologische Urteile – abgewertet oder an den Rand gedrängt werden. Damit lassen sich gerade jene teleologischen Urteile kritisieren, durch die geohistorische Stratifizierungen vorgenommen werden und mit denen zugleich andere Positionen an den Rand gedrängt werden (wie dies in den Rassentheorien und der Geschichtsphilosophie der Fall war). Von diesem Konzept ausgehend, deutet sich eine intrinsische Kant-Kritik an, da sich mit der erweiterten Denkart die Hierarchisierungen und Ausschlüsse in den Theorien zu den ›Menschenrassen‹ und in der Geschichtsphilosophie erfassen lassen. Dennoch überschreitet meine kritische Analyse in den Begrifflichkeiten von Othering und Selbstaffirmation diese intrinsische Kant-Kritik. Konkret wird dies im fünften Kapitel, wenn ›andere‹ im Sensus communis durch ›subaltern‹ oder ›veränderte‹ ersetzt wird und damit nach jenen Standpunkten gefragt wird, die im kantischen Denken der Zweckmässigkeit nur in Fragmenten erscheinen können.

Damit der Sensus communis jedoch in dieser Weise in dekolonialer Absicht genutzt werden kann, muss dieses Konzept zudem aus bestimmten theoretischen Verwicklungen herausgelöst werden. So schränkt Kant die erweiterte Denkart ein, wenn er das Urteil über das Schöne als auf einem teleologischen Urteil aufbauend verwendet. In dieser Funktion verstärkt das ästhetische Urteil das teleologische, anstatt sich ihm als Korrektiv gegenüberzustellen. Zugleich muss das ästhetische Urteil aus dem Fortschrittsnarrativ herausgelöst werden, mit dem Kant es in Verbindung bringt. Die Verbindung des ästhetischen Urteils mit dem Fortschrittsnarrativ wird im Erhabenen besonders deutlich. Dieses Urteil sinnt nicht auf die Zustimmung anderer, wie dies im Sensus communis ausformuliert wird, sondern lässt das erkennende Subjekt die eigene Zweckmässigkeit (die moralische Bestimmung der Menschen) erahnen – wenn denn das Gemüt mit den ›richtigen‹ Ideen angefüllt ist. Damit verortet sich dieses Urteil als Akt, den nur Angehörige einer ›fortgeschrittenen‹ Kultur vollziehen können. Der Urteilende unterscheidet sich so von Angehörigen anderer Kulturen, was Kant damit kennzeichnet, dass diese ausenstehende Position als ›wild‹ und damit ›unkultiviert‹ bezeichnet wird, womit

zugleich die eigene (europäische, aufgeklärte) Kultur affirmiert wird. Diese Kultur wird durch das ästhetische Urteil affirmiert, das seinerseits Ausdruck dieser Kultur ist. Somit findet nicht nur eine Affirmation der eigenen Kultur, sondern auch der kantischen kritischen Philosophie statt. Durch diese Selbstaffirmation immunisiert sich dieses Urteil gegenüber anderen Urteilen, die in anderen Kulturen verankert sind.

Alle reflektierenden Urteile beruhen auf einer Verwechslung. Diese Verwechslung beruht darauf, dass nicht ein Begriff, sondern eine Idee mit einer konkreten Beobachtung in Verbindung gebracht wird. In der *ästhetischen Urteilskraft* wird deutlich, dass dieses Reflexionsverhältnis auch ein wechselseitiges Übertragungsverhältnis ist, in dem sich das Subjekt im Objekt reflektiert. Die Auswirkungen dieser Verwechslung sind unterschiedlich. Beim Schönen ist es eine Lebenskraft, die evoziert wird; beim Erhabenen ist es das Gefühl der Überlegenheit, das auf die eigene Zweckmässigkeit (Mensch unter moralischen Gesetzen) verweist. In der *teleologischen Urteilskraft* nimmt die Auswirkung dieser Verwechslung eine weitere Dimension an. Denn die Vernunft erkennt sich im teleologischen Urteil selbst als zweckmässig. Dies bezieht sich sowohl auf die innere Funktionsweise der Vernunft (alle Zweige respektive beide Stämme der Vernunft können miteinander in Bezug gebracht werden) als auch auf die äussere Verortung der Vernunft, also die kritische Philosophie in der Philosophiegeschichte.

In der *teleologischen Urteilskraft* habe ich argumentiert, dass sich die Vernunft durch ein teleologisches Urteil als Einheit zu verstehen versucht. Dies gelingt jedoch nur, wenn sich die Vernunft selbst nicht nur als innere Zweckmässigkeit (also als organisiertes Wesen) versteht, sondern sich auch in Bezug auf die äussere Zweckmässigkeit (die Natur als Ganzes) positioniert. Wie sich eine solche Verschränkung von innerer und äusserer Zweckmässigkeit im Detail gestalten kann, wird anhand der Erläuterungen zum Geschlecht deutlich – und kann auch auf den Begriff ›Rasse‹ übertragen werden. Kant bestimmt das Geschlecht als Sonderfall, da hier die äussere Zweckmässigkeit – der Erhalt der Gattung – sich auf den Körper (als innere Zweckmässigkeit) überträgt. Mann und Frau werden somit als binär organisiert gedacht, die zusammen das Weiterbestehen der Gattung bewerkstelligen können. Der Körper wird so zum Ausdruck der Funktion für diese äussere Zweckmässigkeit – eine Korrelation, die sich auch auf ›Rasse‹ übertragen lässt. Eine solche Verschachtelung von innerer und äusserer Zweckmässigkeit ist zudem charakteristisch für die Selbstpositionierung des teleologischen Urteils. Der Mensch wird in der Abschlusss Diskussion der *Kritik der Urteilskraft* als Endzweck der Natur bestimmt – was jedoch nur dann erkannt werden kann, wenn dieser Mensch sich selbst und auch der Natur Zwecke zu geben weiss. Mit dieser Bestimmung wird die innere Zweckmässigkeit (der Mensch unter moralischen Gesetzen) mit der äusseren Zweckmässigkeit (die Zweckmässigkeit der Natur) verschränkt. Zugleich wird in dieser Formulierung deutlich, dass das teleologische Urteil zur Selbstgebärung

der Vernunft beiträgt. Denn Kant entdeckt mit seinen *Kritiken* nicht eine bereits gegebene Vernunft; vielmehr geht er davon aus, einen Beitrag zur Entwicklung der Vernunft zu leisten. Diese Selbstgebärung kann deshalb auch als performativer Akt verstanden werden, durch den die kritische Weltsicht als Zielpunkt der Naturentwicklung gesetzt wird. Dieses Verständnis der Selbstgebärung zieht jedoch einen problematischen Effekt nach sich: Denn mit dieser Verschränkung von innerer und äusserer Zweckmässigkeit ist keine Aussenposition denkbar, von der aus ein anderer Blick auf die Natur legitimerweise proklamiert werden könnte. Vielmehr werden andere Sichtweisen als nicht oder noch nicht zweckgerichtet wahrgenommen.

An dieser umfassenden Formulierung des Denkens der Zweckmässigkeit wird erkennbar, dass Othing und Selbstaffirmation intrinsisch mit der Idee der kritischen Philosophie verbunden sind. Denn insofern die Entwicklung der Vernunft als Produkt eines reflektierenden Urteils erkennbar wird, verbindet sich diese Selbstkenntnis mit einer materialen, objektiven, aber auch normativen Dimension. Diese Selbstkritik, die Kant in seinen *Kritiken* vornimmt, und mit der er die Aufklärung vorantreiben will, wird so als Etablierung einer hegemonialen Position erkennbar, mit der ein Othing verbunden ist, das sowohl innerhalb wie auch in Bruchstücken an den Rändern der kritischen Philosophie erkennbar ist.

8 Danksagung

Dieses Buchprojekt hat mich einige Jahre begleitet. Die Zeit im Graduiertenkolleg Gender Studies an der Universität Basel unter der Leitung von Andrea Maihofer war für die Dissertation, aber auch für die Entwicklung meines wissenschaftlichen Selbstverständnisses grundlegend. Allen Teilnehmenden danke ich für die tiefgreifenden und lebhaften Diskussionen. Nikita Dhawan danke ich für anregende Inputs; dem Zentrum für transdisziplinäre Geschlechterstudien an der HU Berlin für die Gastfreundschaft; Christa Binswanger für die grosszügige Einräumung von Schreibzeit; Ruth Sonderegger für das ermunternde Feedback zum fünften Kapitel; dem Doktoratsprogramm *Migration and Postcoloniality meet Switzerland* für die spannenden Diskussionen und Katrin Meyer für ihre grosszügige Unterstützung in der Schlussphase.

Ein ganz spezieller Dank geht an Sophie Vögele, die mich immer wieder mit Rat und Tat unterstützt hat. Elia möchte ich danken für das aufmerksame Ohr, das nicht versiegende Interesse und die emotionale Unterstützung.

Literatur

- Al-Kassim, Dina (2014): The Face of Foreclosure. In: Purushottama Bilimoria, Dina Al-Kassim (Hg.), *Postcolonial Reason and Its Critique. Deliberations on Gayatri Chakravorty Spivak's Thoughts*. Oxford: Oxford University Press, S. 13-22.
- Anderson, Benedict (2006): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York: Verso.
- Angehrn, Emil (2004): Kant und die gegenwärtige Geschichtsphilosophie. In: Dietmar H. Heidemann, Kristina Engelhard (Hg.), *Warum Kant Heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*. Berlin: De Gruyter, S. 328-351.
- Arendt, Hannah (2001 [1967]): *Vita activa*. München, Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2006 [1951]): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München, Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2015): *Das Urteilen*. München, Berlin, Zürich: Piper.
- Bernasconi, Robert (2001): Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race. In: Robert Bernasconi (Hg.), *Race*. Malden, Oxford: Blackwell Publishers, S. 11-36.
- Bernasconi, Robert (2006): Kant and Blumenbach's Polyyps: A Neglected Chapter in the History of the Concept of Race. In: Sara Eigen, Mark Larrimore (Hg.), *The German Invention of Race*. New York: SUNY, S. 73-90.
- Bernasconi, Robert (2011): Kant's Third Thoughts on Race. In: Stuart Elden, Eduardo Mendieta (Hg.), *Reading Kant's Geography*. New York: Suny Press, S. 291-318.
- Bernasconi, Robert (2012): True Colors: Kant's Distinction Between Nature and Artifice in Context. In: Rainer Gode, Gideon Stiening (Hg.), *Klopffechtereien – Missverständnisse – Widersprüche? Methodische und methodologische Perspektiven auf die Kant-Forster-Kontroverse*. München: Wilhelm Fink Verlag, S. 191-207.
- Bernasconi, Robert (2014): Heredity and Hybridity in the Natural History of Kant, Girtanner and Schelling during the 1790s. In: Susanne Lettow (Hg.), *Reproduction, Race, and Gender in Philosophy and the Early Life Sciences*. New York: SUNY, S. 237-258.

- Bitterli, Urs (1977): Die »Wilden« und die »Zivilisierten«. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung. Zürich: Ex Libris.
- Boulukos, George (2012): Review: Slavery and the Culture of Taste. In: *Nineteenth-Century Literature*, Bd. 67, Nr. 3, S. 397-401.
- Brunner, Claudia (2017): Von Selbstreflexion zu Hegemonieselbstkritik. In: *S+F*, Nr. 4, S. 196-201.
- Butler, Judith (2009): Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Chakrabarty, Dipesh (2000): *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Cornell, Drucilla (2014): The Art of Witnessing and the Community of the Ought To Be. In: Purushottama Bilimoria, Dina Al-Kassim (Hg.), *Postcolonial Reason and Its Critique. Deliberations on Gayatri Chakravorty Spivak's Thoughts*. Oxford: Oxford University Press, S. 66-100.
- Cunico, Gerardo (2008): Erklärung für das Übersinnliche: physikotheologischer und moralischer Gottesbeweis (§§ 85-89). In: Otfried Höffe (Hg.), *Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Akademie Verlag, S. 309-329.
- Dhawan, Nikita (2014): Affirmative Sabotage of the Master's Tools: The Paradox of Postcolonial Enlightenment. In: Dies. (Hg.), *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*. Opladen, Berlin, Toronto: Barbara Budrich Publishers, S. 19-78.
- Dhawan, Nikita; Castro Varela, Maria do Mar (2015): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: transcript.
- Dietze, Gabriele (2009): Okzidentalismuskritik. Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung. In: Gabriele Dietze, Claudia Brunner, Edith Wenzel (Hg.), *Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht*. Bielefeld: transcript, S. 23-55.
- Diop, El Hadj Ibrahima (2012): Die Kant-Forster-Kontroverse über Menschenrassen als Wendepunkt der europäischen Afrikadiskurse. In: Rainer Gode, Gideon Stiening (Hg.), *Klopffechtereien – Missverständnisse – Widersprüche? Methodische und methodologische Perspektiven auf die Kant-Forster-Kontroverse*. München: Wilhelm Fink Verlag, S. 179-189.
- Dörflinger, Bernd (2000): *Das Leben theoretischer Vernunft. Teleologische und praktische Aspekte der Erfahrungstheorie Kants*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Dörflinger, Bernd (2001): Die Einheit der Menschheit als Tiergattung. Zum Rasenbegriff in Kants physischer Anthropologie. In: Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann, Ralph Schumacher (Hg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Band IV: Sektionen XI-XIV*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, S. 342-351.

- Eigen Figal, Sara (2008): *Heredity, Race, and the Birth of the Modern*. New York, London: Routledge.
- Eze, Emmanuel Chukwudi (1998): *The Colour of Reason: The Idea of Race in Kant's Anthropology*. In: P. H. Coetzee, A. P. J. Roux (Hg.), *The African Philosophy Reader*. New York, London: Routledge, S. 103-131.
- Fabian, Johannes (1983): *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia UP.
- Farr, Arnold (2002): *Can a Philosophy of Race Afford to Abandon the Kantian Categorical Imperative?* In: *Journal of Social Philosophy*, Nr. 1, S. 17-32.
- Fenves, Peter (2010): *Der späte Kant*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Figal, Sara (2014): *The Caucasian Slave Race. Beautiful Circassians and the Hybrid Origin of European Identity*. In: Susanne Lettow (Hg.), *Reproduction, Race, and Gender in Philosophy and Early Life Sciences*. New York: SUNY, S. 163-186.
- Förster, Eckart (2008): *Von der Eigentümlichkeit unseres Verstands in Ansehung der Urteilskraft (§§74-78)*. In: Otfried Höffe (Hg.), *Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Akademie Verlag, S. 259-274.
- Forster, Georg (1969 [1786]): *Noch etwas über die Menschenraßen*. In: Ders. (Hg. von Gerhard Steiner), *Werke in vier Bänden*, 2. Band: *Kleine Schriften zur Naturgeschichte, Länder- und Völkerkunde, Ansichten vom Niederrhein*. Frankfurt a. M.: Insel Verlag, S. 71-101.
- Foucault, Michel (1971): *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2005): *Was ist Aufklärung?* In: Ders., *Dits et Ecrits. Schriften* Bd. 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 687-707.
- Foucault, Michel (2010): *Einführung in Kants Anthropologie*. Berlin: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2014): *In Verteidigung der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fugate, Courtney D. (2014): *The Teleology of Reason. A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*. *Kantstudien Ergänzungshefte* 178. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Gikandi, Simon (2011): *Slavery and the Culture of Taste*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Gilroy, Paul (1993): *The Black Atlantic*. London: Verso.
- Ginsborg, Hannah (2008): *Interesseloses Wohlgefallen und Allgemeinheit ohne Begriffe (§§ 1-9)*. In: Otfried Höffe (Hg.), *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Akademie Verlag, S. 59-77.
- Ginsborg, Hannah (2014): *Kant on Aesthetic and Biological Purposiveness*. In: Dies., *The Normativity of Nature. Essays on Kant's Critique of Judgement*. Oxford: Oxford University Press, S. 227-254.
- Goetschel, Willi (1998): *Epilogue: »Land of Truth – Enchanting Name!« Kant's Journey at Home*. In: Sara Friedrichsmeyer, Sara Lennox, Susanne Zantop (Hg.),

- The Imperialist Imagination. German Colonialism and Its Legacy. Michigan: University of Michigan, S. 321-336.
- Goldstein, Jürgen (2015): Georg Forster. Zwischen Freiheit und Naturgewalt. Berlin: Mathes & Seitz.
- Goy, Ina (2014): Epigenetic Theories: Caspar Friedrich Wolff and Immanuel Kant. In: Ina Goy, Eric Watkins (Hg.), Kant's Theory of Biology. Berlin, Boston: De Gruyter, S. 44-60.
- Günzel, Stephan (2004): Geographie der Aufklärung. Klimapolitik von Montesquieu zu Kant (Teil 1). In: Aufklärung und Kritik Nr. 2, S. 66-91.
- Günzel, Stephan (2005): Geographie der Aufklärung. Klimapolitik von Montesquieu zu Kant (Teil 2). In: Aufklärung und Kritik Nr. 1, S. 25-47.
- Hall, Kim (1997): Sensus Communis and Violence: A Feminist Reading of Kant's Critique of Judgement. In: Robin May Schott (Hg.), Feminist Interpretations of Immanuel Kant. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, S. 257-272.
- Hall, Stuart (2002): Wann gab es »das Postkoloniale«? Denken an der Grenze. In: Sebastian Conrad, Shalini Randeria (Hg.), Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt a. M., New York: Campus, S. 219-246.
- Hausen, Karin (1976): Die Polarisierung der »Geschlechtscharaktere« – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: Werner Conze (Hg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Stuttgart: Klett, S. 363-393.
- Hemminger, Andrea (2004): Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants? Berlin, Wien: Philo & Philo Fine Arts GmbH.
- Hentges, Gudrun (1999): Schattenseite der Aufklärung: Die Darstellung von Juden und »Wilden« in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts. Schwalbach, Taunus: Wochenschau Verlag.
- Herder, Johann Gottfried (2013 [1782-1788]): Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Leipzig: Amazon. (Ideen)
- Hicks, John (2012): Sensus Communis. On the Possibility of Dissent in Kant's »Universal Assent«. In: Diacritics, Nr. 40.4, S. 106-129.
- Hill Jr., Thomas E.; Boxill, Bernard (2001): Kant and Race. In: Bernard Boxill (Hg.), Race and Racism. Oxford, New York: Oxford University Press, S. 448-471.
- Höffe, Otfried (2008a): Der Mensch als Endzweck (§§ 82-84). In: Ders. (Hg.), Kritik der Urteilkraft. Berlin: Akademie Verlag, S. 289-308.
- Höffe, Otfried (2008b). Einführung in Kants Kritik der Urteilkraft. In: Ders. (Hg.), Immanuel Kant. Kritik der Urteilkraft. Berlin: Akademie Verlag, S. 1-21.
- Höffe, Otfried (Hg.) (2011): Schriften zur Geschichtsphilosophie. Berlin: Akademie Verlag.

- Holland, Jocelyn (2014): Zeugung/Fortpflanzung: Distinctions of Medium in the Discourse on Generation around 1800. In: Susanne Lettow (Hg.), *Reproduction, Race, and Gender in Philosophy and the Early Life Sciences*. New York: SUNY, S. 83-103.
- Hostettler, Karin (2014): Kritische Verwicklungen des kultivierten Begehrens. Bürgerliche Geschlechterordnung, eurozentrische »Rassen«-theorie und die Frage der Kritik bei Immanuel Kant. In: Karin Hostettler, Sophie Vögele (Hg.), *Diesseits der imperialen Geschlechterordnung. (Post-)koloniale Reflexionen über den Westen*. Bielefeld: transcript, S. 211-240.
- Hund, Wulf D. (2007): *Rassismus*. Bielefeld: transcript.
- Hund, Wulf D. (2011): »It must come from Europe«. The Racisms of Immanuel Kant. In: Wulf D. Hund, Christian Koller, Moshe Zimmermann (Hg.), *Racisms Made in Germany*. Berlin et al.: Lit Verlag, S. 69-98.
- Jain, Rohit (2012): Die Comedyfigur Rajiv Prasad in Viktors Spätprogramm. Post_koloniales Phantasma und die Krise des »Sonderfalls Schweiz«. In: Patricia Purtschert, Barbara Lüthi, Francesca Falk (Hg.), *Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien*. Bielefeld: transcript, S. 175-199.
- Jauch, Ursula Pia (1988): *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilkritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft*. Wien: Passagen Verlag.
- Kant, Immanuel (1998 [1755A]): Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels. In: Weischedel (Hg.), *Immanuel Kant, Band I*, S. 257-396. (Allgemeine Naturgeschichte)
- Kant, Immanuel (1998 [1764A]/[1766B]/[1771C]): Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. In: Wilhelm Weischedel (Hg.), *Immanuel Kant, Band I*, S. 825-884. (Beobachtungen)
- Kant, Immanuel (1998 [1770A₂]): Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen. In: Wilhelm Weischedel (Hg.), *Immanuel Kant, Band III*, S. 7-107.
- Kant, Immanuel (1998 [1775A]/[1777B]): Von den verschiedenen Rassen der Menschen. In: Wilhelm Weischedel (Hg.), *Immanuel Kant, Band VI*, S. 11-30. (Verschiedene Rassen)
- Kant, Immanuel (1998 [1784A]): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Wilhelm Weischedel (Hg.), *Immanuel Kant, Band VI*, S. 53-64. (Beantwortung der Frage)
- Kant, Immanuel (1998 [1784A]): Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Wilhelm Weischedel (Hg.), *Immanuel Kant, Band VI*, S. 33-52. (Idee)
- Kant, Immanuel (1998 [1785A]): Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse. In: Wilhelm Weischedel (Hg.), *Immanuel Kant, Band VI*, S. 65-82. (Bestimmung)

- Kant, Immanuel (1998 [1786A]): Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte. In: Wilhelm Weischedel (Hg.), Immanuel Kant, Band VI, S. 85-104. (Mutmasslicher Anfang)
- Kant, Immanuel (1998 [1787B]/[1781A]): Kritik der reinen Vernunft. In: Wilhelm Weischedel (Hg.), Immanuel Kant, Band II. (KdRV)
- Kant, Immanuel (1998 [1788A]): Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie. In: Wilhelm Weischedel (Hg.), Immanuel Kant, Band V, S. 139-172. (Über den Gebrauch)
- Kant, Immanuel (1998 [1790A]/[1793B]/[1965H]): Kritik der Urteilkraft. In: Wilhelm Weischedel (Hg.), Immanuel Kant, Band V, S. 173-620. (KdU)
- Kant, Immanuel (1998 [1793A]): Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: Wilhelm Weischedel (Hg.), Immanuel Kant, Band VI, S. 127-172. (Über den Gemeinspruch)
- Kant, Immanuel (1998 [1795A]/[1796B]): Zum ewigen Frieden. In: Wilhelm Weischedel (Hg.), Immanuel Kant, Band VI, S. 195-251.
- Kant, Immanuel (1998 [1797A]/[1798B]): Die Metaphysik der Sitten. In: Wilhelm Weischedel (Hg.), Immanuel Kant, Band IV, S. 309-634.
- Kant, Immanuel (1998 [1798A]): Der Streit der Fakultäten. In: Wilhelm Weischedel (Hg.), Immanuel Kant, Band VI, S. 267-393. (Streit)
- Kant, Immanuel (1998 [1798A]/[1800B]): Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: Wilhelm Weischedel (Hg.), Immanuel Kant, Band VI, S. 399-690. (Anthropologie)
- Kant, Immanuel (1998 [1800A]): Logik. In: Wilhelm Weischedel (Hg.), Immanuel Kant, Bd. III, S. 423-582.
- Kant, Immanuel (1998): Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, Immanuel (2008): Physische Geographie. In: Akademie der Wissenschaften (Hg.) Kant's Vorlesungen, Bd. III, erster Teil (bearbeitet von Werner Stark unter Mitwirkung von Reinhard Brandt). Berlin, New York, London: Walter de Gruyter.
- Kleingeld, Pauline (1995): Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kleingeld, Pauline (2007): Kant's Second Thoughts on Race. In: The Philosophical Quarterly, Nr. 57, S. 573-592.
- Kleingeld, Pauline (2008): Kant on Historiography and the Use of Regulative Ideas. In: Studies in History and Philosophy of Science, Nr. 39, S. 523-528.
- Kleingeld, Pauline (2014): Kant's Second Thoughts on Colonialism. In: Katrin Flikschuh, Lea Ypi (Hg.), Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives. Oxford: Oxford University Press, S. 43-67.

- Klinger, Cornelia (1997): The Concepts of the Sublime and the Beautiful in Kant and Lyotard. In: Robin May Schott (Hg.), *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, S. 191-211.
- Kneller, Jane (1997): The Aesthetic Dimension of Kantian Autonomy. In: Robin May Schott (Hg.), *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, S. 173-189.
- Kneller, Jane (2003): Imaginative Freedom and the German Enlightenment. In: Paul Guyer (Hg.), *Kant's Critique of the Power of Judgment. Critical Essays*. Lanham et al.: Rowman & Littlefield Publishers, S. 143-198.
- Köhler, Benedikt (2006): *Soziologie des Neuen Kosmopolitismus*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Lagier, Raphaël (2004): *Les races humaines selon Kant*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lettow, Susanne (2014): Generation, Genealogy, and Time: The Concept of Reproduction from *Histoire naturelle* to *Naturphilosophie*. In: Dies. (Hg.), *Reproduction, Race, and Gender in Philosophy and the Early Life Sciences*. New York: SUNY, S. 21-43.
- Lloyd, Genevieve (1985): Das Patriarchat der Vernunft. »Männlich« und »weiblich« in der westlichen Philosophie. Bielefeld: Deдалus Verlag.
- Lloyd, Genevieve (2013): *Enlightenment Shadows*. Oxford: University Press Scholarship Online.
- Louden, Robert B. (2011): »The Play of Nature«: Human Beings in Kant's Geography. In: Stuart Elden, Eduardo Mendieta (Hg.), *Reading Kant's Geography*. New York: SUNY, S. 139-159.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen (2006): Von der Faszination zur Wissenssystematisierung: Die koloniale Welt im Diskurs der europäischen Aufklärung. In: Ders. (Hg.), *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt*. Göttingen: Wallstein Verlag, S. 9-18.
- Lyotard, Jean-François (1993 [1991]): *Die Analytik des Erhabenen*. Bonn: VG Bild-Kunst.
- Lyotard, Jean-François (2004): Sensus Communis, das Subjekt im Entstehen. In: Ders., *Das Elend der Philosophie*. Wien: Passagen Verlag, S. 15-40.
- Maihofer, Andrea (2009): Dialektik der Aufklärung – Die Entstehung der modernen Gleichheitsidee, des Diskurses der qualitativen Geschlechterdifferenz und der Rassentheorie im 18. Jahrhundert. In: *Zeitschrift für Menschenrechte*, Jg. 3, Nr. 1, S. 20-36.
- Maihofer, Andrea (2014): Nachwort. Hegemoniale Selbstaffirmation und Veränderung. In: Karin Hostettler, Sophie Vögele (Hg.), *Diesseits der imperialen Geschlechterordnung. (Post-)koloniale Reflexionen über den Westen*. Bielefeld: transcript, S. 305-318.

- Mazzolini, Renato G. (2014): *Skin Color and the Origin of Physical Anthropology*. In: Susanne Lettow (Hg.), *Reproduction, Race, and Gender in Philosophy and the Early Life Sciences*. New York: SUNY, S. 131-161.
- Mbembe, Achille (2014): *Kritik der schwarzen Vernunft*. Berlin: Suhrkamp.
- McCarthy, Thomas (2015): *Rassismus, Imperialismus und die Idee menschlicher Entwicklung*. Berlin: edition suhrkamp.
- McLaughlin, Peter (1989): *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Bonn: Bouvier Verlag.
- Mendieta, Eduardo (2011): *Geography Is to History as Woman Is to Man: Kant on Sex, Race, and Geography*. In: Stuart Elden, Eduardo Mendieta (Hg.), *Reading Kant's Geography*. New York: SUNY, S. 345-368.
- Mensch, Jennifer (2013): *Kant's Organicism. Epigenesis and the Development of Critical Philosophy*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Meyer, Annette (2017): *Die Epoche der Aufklärung*. Oldenbourg: Walter de Gruyter.
- Mikkelsen, Jon M. (2013): *Translator's Introduction*. In: Ders. (Hg. und Übersetzer): *Kant and the Concept of Race. Late Eighteenth-Century Writings*. New York: SUNY, S. 1-40.
- Mills, Charles W. (2005): *Kant's Untermenschen*. In: Andrew Valls (Hg.), *Race and Racism in Modern Philosophy*. New York: Cornell University, S. 169-193.
- Moen, Marcia (1997): *Feminist Themes in Unlikely Places: Re-Reading Kant's Critique of Judgement*. In: Robin May Schott (Hg.), *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, S. 213-255.
- Montesquieu (1991 [1721]): *Persische Briefe*. Leipzig: Reclam.
- Müller-Wille, Staffan (2014): *Reproducing Difference: Race and Heredity from a longue durée perspective*. In: Susanne Lettow (Hg.), *Reproduction, Race, and Gender in Philosophy and the Early Life Sciences*. New York: SUNY, S. 217-235.
- Muthu, Sankar (2003): *Enlightenment against Empire*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Oehler-Klein, Sigrid (2012): *Kontext und Bedeutung des wissenschaftlichen Arguments in Georg Forsters Kant-Kritik*. In: Rainer Godel, Gideon Stiening (Hg.), *Klopffechtereien – Missverständnisse – Widersprüche? Methodische und methodologische Perspektiven auf die Kant-Forster-Kontroverse*. München: Wilhelm Fink Verlag, S. 135-162.
- Pauen, Michael (2001): *Zur Rolle des Individuums in Kants Geschichtsphilosophie*. In: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Band IV*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, S. 35-43.
- Pitts, Jennifer (2005): *A turn to Empire*. Princeton: Princeton University Press.
- Pratt, Mary Louise (2008): *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. New York, London: Routledge.

- Rivera de Rosales, Jacinto (2008): Relation des Schönen (§§ 10-17), Modalität des Schönen (§§ 18-22). In: Otfried Höffe (Hg.), Immanuel Kant. Kritik der Urteilkraft. Berlin: Akademie Verlag, S. 79-97.
- Roth, Siegfried (2008): Kant und die Biologie seiner Zeit. In: Otfried Höffe (Hg.), Kritik der Urteilkraft, Berlin: Akademie Verlag, S. 275-287.
- Said, Edward (1975): The Text, the World, the Critic. In: The Bulletin of the Midwest Modern Language Association, Vol. 8, Nr. 2, S. 1-23.
- Said, Edward (2009): Orientalismus. Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlag GmbH.
- Schiebinger, Londa (2004): Plants and Empire. Colonial Bioprospecting in the Atlantic World. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Schiebinger, Londa; Swan, Claudia (Hg.) (2005): Introduction. In: Dies. (Hg.), Colonial Botany. Science, Commerce, and Politics in the Early Modern World. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, S. 1-16.
- Serequeberhahn, Tsenay (1997): The Critique of Eurocentrism and the Practice of African Philosophy. In: Emmanuel Chukwudi Eze (Hg.), Postcolonial African Philosophy. Oxford, Cambridge: Blackwell Publishers Ltd., S. 141-161.
- Serequeberhan, Tsenay (1996): Eurocentrism in Philosophy: The Case of Immanuel Kant. In: Philosophical Forum, Nr. 4, S. 333-356.
- Shell, Susan Meld (1996): The Embodiment of Reason. Kant on Spirit, Generation, and Community. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Sloan, Phillip (1979): Buffon, German Biology, and the Historical Interpretation of Biological Species. In: The British Journal for the History of Science, Vol. 12, Nr. 41, S. 109-153.
- Sloan, Phillip (2002): Preforming the Categories: Eighteenth-Century Generation Theory and the Biological Roots of Kant's A Priori. In: Journal of the History of Philosophy, Vol. 40, Nr. 2, S. 229-253.
- Sloan, Phillip (2006): Kant on the History of Nature: The Ambiguous Heritage of the Critical Philosophy for Natural History. In: Studies in History and Philosophy of Biologica and Biomedical Sciences, Nr. 37, S. 627-648.
- Sloan, Phillip (2014): The Essence of Race: Kant and Late Enlightenment Reflections (Essay Review). In: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences, Nr. 47, S. 191-195.
- Soboleva, Maja (2012): Der Begriff der Tatsache in der Kant-Forster-Kontroverse. In: Rainer Godel, Gideon Stiening (Hg.), Klopffechtereien – Missverständnisse – Widersprüche? Methodische und methodologische Perspektiven auf die Kant-Forster-Kontroverse. München: Wilhelm Fink Verlag, S. 119-132.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): Can the Subaltern Speak? Wien: Verlag Turia + Kant.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999): A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present. Cambridge, London: Harvard University Press.

- Spivak, Gayatri Chakravorty; Gallop, Jane (2004): What is Enlightenment? In: Jane Gallop (Hg.), *Polemic. Critical or Uncritical*. New York, London: Routledge, S. 179-200.
- Stark, Werner (2011): Kant's Lectures on »Physical Geography«: A Brief Outline of Its Origins, Transmission, and Development: 1754-1805. In: Stuart Elden, Eduardo Mendieta (Hg.), *Reading Kant's Geography*. New York: SUNY, S. 69-85.
- Stiening, Gideon (2012): »[E]s gibt gar keine verschiedene Arten von Menschen.« Systematizität und historische Semantik am Beispiel der Kant-Forster-Kontroverse über den Begriff der Menschenrasse. In: Rainer Godel, Gideon Stiening (Hg.), *Klopffechtereien – Missverständnisse – Widersprüche? Methodische und methodologische Perspektiven auf die Kant-Forster-Kontroverse*. München: Wilhelm Fink Verlag, S. 19-53.
- Sutter, Alex (1989): Kant und die ›Wilden‹. Zum impliziten Rassismus in der kantischen Geschichtsphilosophie. In: Sabine S. Gehlhaar (Hg.), *prima philosophia*, Band 2, Heft 2, S. 241-265.
- Taylor, Cloë (2011): Race and Racism in Foucault's Collège de France Lecture. In: *Philosophy Compass*, Nr. 6, S. 746-756.
- Thies, Christian (2011): Kants Geschichtsphilosophie aus heutiger Sicht. In: Olivier Agard, Françoise Lartillot (Hg.), *Kant: l'anthropologie et l'histoire*. Paris: L'Harmattan, S. 35-49.
- Tully, James (2008): *Public Philosophy in a New Key. Volume II: Imperialism and Civic Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Hoorn, Tanja (2004): *Dem Leibe abgelesen. Georg Forster im Kontext der physischen Anthropologie des 18. Jahrhunderts*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Van Hoorn, Tanja (2012): Was heisst und zu welchem Ende studiert man Naturgeschichte? In: Rainer Godel, Gideon Stiening (Hg.), *Klopffechtereien – Missverständnisse – Widersprüche? Methodische und methodologische Perspektiven auf die Kant-Forster-Kontroverse*. München: Wilhelm Fink Verlag, S. 163-177.
- Venn, Couze (2000): *Occidentalism. Modernity and Subjectivity*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- Vienne, Florence (2014): Organic Molecules, Parasites, Urthiere. The Controversial Nature of Spermatc Animals, 1749-1841. In: Susanne Lettow (Hg.), *Reproduction, Race, and Gender in Philosophy and the Early Life Sciences*. New York: SUNY, S. 45-63.
- Voß, Heinz-Jürgen (2010): *Making Sex Revisited. Dekonstruktion des Geschlechts aus biologisch-medizinischer Perspektive*. Bielefeld: transcript.
- Voß, Heinz-Jürgen (2011): *Geschlecht*. Stuttgart: Schmetterling Verlag.
- Wunderlich, Falk (2012): *Philosophiegeschichte, Ideengeschichte und das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaften im 18. Jahrhundert*. In: Rainer Godel, Gideon Stiening (Hg.), *Klopffechtereien – Missverständnisse – Widersprüche?*

- che? Methodische und methodologische Perspektiven auf die Kant-Forster-Kontroverse. München: Wilhelm Fink Verlag, S. 211-223.
- Zammito, John H. (1992): *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Zammito, John H. (2006): Policing Polygeneticism in Germany, 1775: (Kames,) Kant, and Blumenbach. In: Sara Eigen, Mark Larrimore (Hg.), *The German Invention of Race*. New York, S. 35-54.
- Zammito, John H. (2012): The Forster-Kant Controversy: The Provocations of Interdisciplinarity. In: Rainer Godel, Gideon Stiening (Hg.), *Klopffechtereien – Missverständnisse – Widersprüche? Methodische und methodologische Perspektiven auf die Kant-Forster-Kontroverse*. München: Wilhelm Fink Verlag, S. 225-243.
- Zhouhuang, Zhengmi (2016): *Der sensus communis bei Kant. Zwischen Erkenntnis, Moralität und Schönheit*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter GmbH.

Philosophie



Andreas Weber

Sein und Teilen

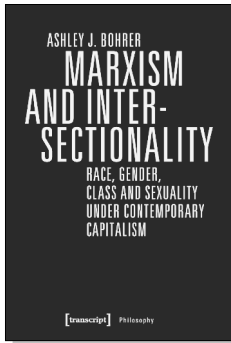
Eine Praxis schöpferischer Existenz

2017, 140 S., kart.

14,99 € (DE), 978-3-8376-3527-0

E-Book: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3527-4

EPUB: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3527-0



Ashley J. Bohrer

Marxism and Intersectionality

Race, Gender, Class and Sexuality
under Contemporary Capitalism

2019, 280 p., pb.

29,99 € (DE), 978-3-8376-4160-8

E-Book: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4160-2



Jürgen Manemann

Demokratie und Emotion

Was ein demokratisches Wir
von einem identitären Wir unterscheidet

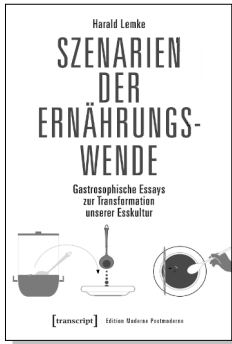
2019, 126 S., kart.

17,99 € (DE), 978-3-8376-4979-6

E-Book: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4979-0

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Harald Lemke

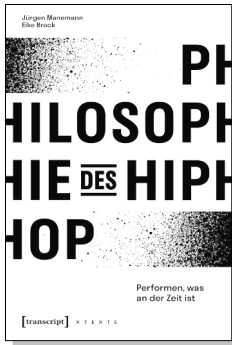
Szenarien der Ernährungswende
Gastrosophische Essays zur Transformation
unserer Esskultur

2018, 396 S., kart.

29,99 € (DE), 978-3-8376-4483-8

E-Book: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4483-2

EPUB: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4483-8



Jürgen Manemann, Eike Brock

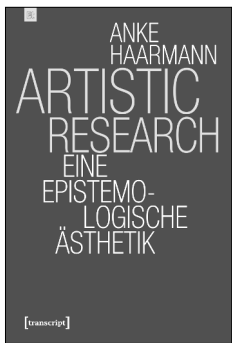
Philosophie des HipHop
Performen, was an der Zeit ist

2018, 218 S., kart.

19,99 € (DE), 978-3-8376-4152-3

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

E-Book: ISBN 978-3-8394-4152-7



Anke Haarmann

Artistic Research
Eine epistemologische Ästhetik

2019, 318 S., kart.

34,99 € (DE), 978-3-8376-4636-8

E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4636-2

EPUB: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4636-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

